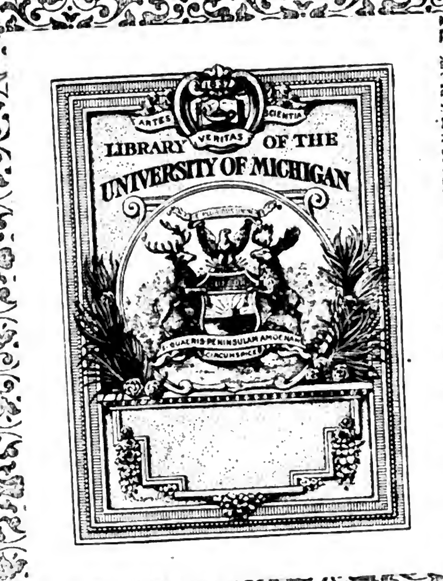
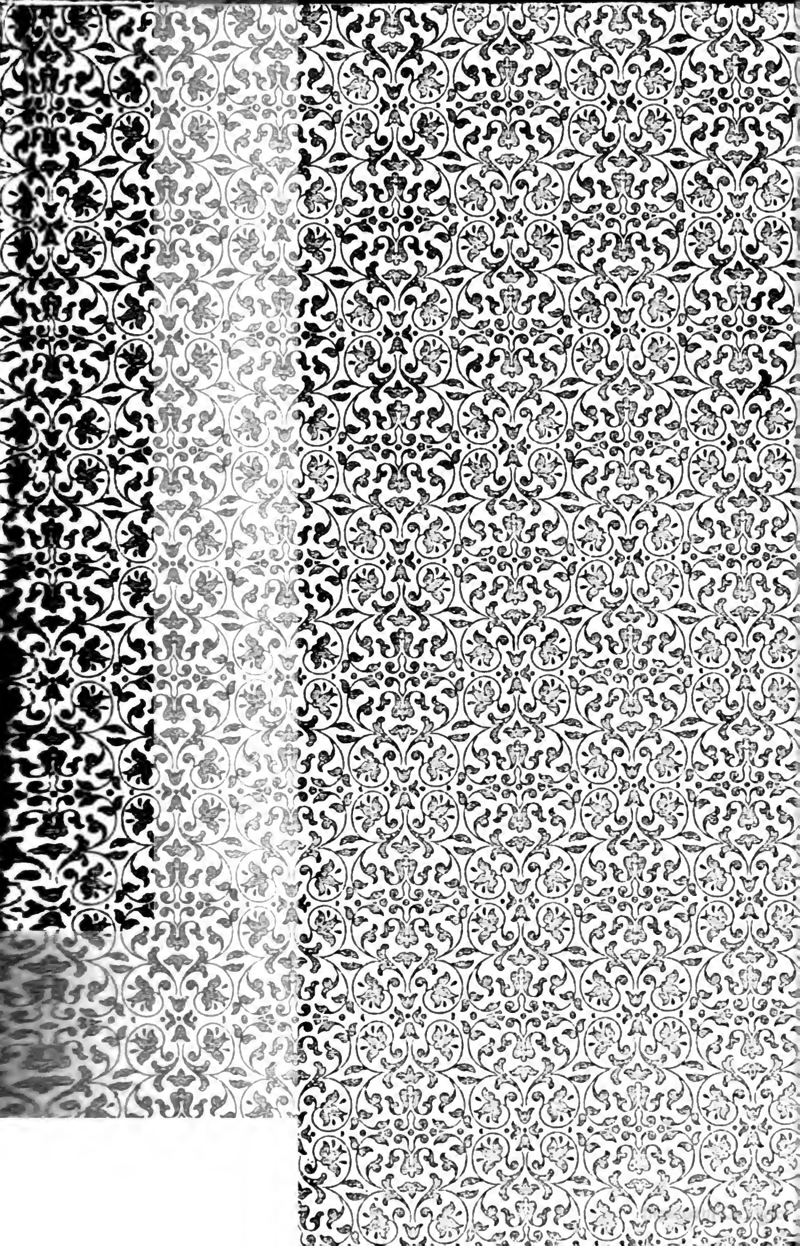
Studien über die enstehung der nordischen götter-und holdensagen ...

Sophus Bugge


ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



Studien über die Entstehung

der

nordischen Götter- und Heldensagen

von

Sophus Bugge
Professor an der Universität Christiania.

Vom Verfasser autorisierte und durchgesehene Uebersetzung

von

Oscar Brenner
a. o. Professor an der Universität München.

MÜNCHEN
Christian Kaiser
1889.

Akademische Buchdruckerei von F. Straub in München.

Professor

Dr. Konrad von Maurer

in München

widmet diese Studien

in Dankbarkeit und Verehrung

der Verfasser.

Vorwort.

Ich bedaure, dass der Druck dieser Studien sich über einen so langen Zeitraum ausgedehnt hat, und namentlich, dass die Ausgabe des dritten Heftes sich so sehr verspätete.[1]) Verschiedene Gründe haben hiezu beigetragen; der Hauptgrund ist der, dass ich lange durch Arbeiten in anderen Richtungen in Anspruch genommen war.

Ich sage Allen, die in der einen oder anderen Weise meine Arbeit gefördert haben, meinen herzlichen Dank. Diejenigen, die mir persönlich wissenschaftliche Mitteilungen zukommen liessen, sind an den betreffenden Stellen genannt. Hier erwähne ich besonders mit tiefgefühltem Dank meine Kollegen, die Professoren O. Rygh und Moltke Moe in Christiania, sowie den so früh dahingegangenen Julius Krohn in Helsingfors. Meinem Uebersetzer, Herrn Professor Dr. Oscar Brenner bin ich für seine unermüdliche Sorgfalt und für viele wertvolle Winke besonders verpflichtet.

Ich hoffe, dass die hiemit abgeschlossene erste Reihe meiner Studien nicht zugleich auch die letzte bleibt. Ich bin fester als je davon überzeugt, dass die hier begründete Auffassung des Ursprunges nordischer Götter- und Heldensagen in der Hauptsache richtig, und deshalb lebenskräftig und fruchtbar ist. Ich habe reichlich Material zur Fortsetzung dieser Studien, aber eine Fortsetzung kann ich nicht sobald folgen lassen, da andere Arbeiten, namentlich eine Arbeit über die ältesten nordischen Runeninschriften, mir für das Erste näher liegen.

Christiania, den 20. März 1889.

Sophus Bugge.

---

1) Der Druck der einzelnen Bogen des Originales hat nach Ausweis der Druckerei in Christiania zu folgenden Zeiten stattgefunden:

Bogen 1—2	gedruckt Januar 1880.	Bogen 19—23	vollendet Nov. 1884.
» 3—5	» Jan. u. Febr. 1881.	» 24—31	gedr. Febr.-Dec. 1888.
» 6—13	fertiggedr. Aug. 1881.	» 32—36	» Jan.-März 1889.
» 14—18	vollendet Dec. 1881.		

Vorwort des Uebersetzers.

Die deutsche Ausgabe von Bugges 'Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse' folgt hiemit der norwegischen auf dem Fusse nach. Der Uebersetzer hatte sich des ununterbrochenen Beistandes des Verfassers zu erfreuen und kann deshalb die Versicherung geben, dass er seine Vorlage im Sinne desselben übertragen hat. Wenn dabei einige Norwegismen mit untergelaufen sein sollten, so wird das eher zu ertragen sein, als wenn der ursprüngliche Gedankengang durch eine Umschreibung in besserem Deutsch verschleiert worden wäre. Die äussere Form der deutschen Ausgabe ist durch die Rücksicht auf künftige Citate bedingt. Die Anmerkungen tragen die gleichen Zahlen wie im Original; nur für die in der deutschen Ausgabe neu hinzugekommenen (die in der norwegischen im Nachtrag gegeben sind) wurde das Zeichen *) gewählt. Sonstige Abweichungen sind in der Regel nicht besonders hervorgehoben. Es sind meist kleinere vom Verfasser nachträglich vorgenommene Erweiterungen; nur der Abschnitt S. 298—313 ist für die deutsche Ausgabe ganz neu bearbeitet (statt S. 286—291 des Originales), sein neuer Inhalt ist im Original S. 546—556 nachgetragen. Die ganz geringfügigen Zuthaten des Uebersetzers sind als solche kenntlich gemacht.

Um die Ueberwachung des Druckes hat sich mit mir mein hochverehrter Freund Konrad Maurer bemüht, dem ich übrigens auch für gar manche andere Förderung bei der Bearbeitung dieser Ausgabe zu warmem Danke verpflichtet bin.

München, den 20. März 1889.

O. Brenner.

Inhalt.

Allgemeine Andeutungen.

Der germanische Volksstamm hat nachweisbar, wie alle indo-germanischen Völkerstämme, aus der gemeinsamen Urheimat mythische Vorstellungen und Namen, ja wir dürfen wohl sagen: sogar Ansätze zu mythischen Erzählungen und Dichtungen mitgebracht. Und bei den nordischen Nationen sind in der Zeit, wo sie an das helle Licht der Geschichte treten, solche Erinnerungen aus der frühesten Kindheit des Stammes noch nicht vergessen. Weiter ist es ausgemacht, dass die Mythologie der Skandinavier gutenteils dieselbe charakteristische Grundlage gehabt hat, wie die der übrigen Germanen, dass ein bedeutungsvolles Glied der Entwicklung gemeinschaftlich war. Ich will auf ein Paar Beispiele hinweisen, die Jedermann bekannt sind. Die Nordleute haben in ihrem tívar, *Götter,* ein Wort bewahrt, das in so gut wie allen indogermanischen Sprachen für »ein Gott« »Götter« gebraucht wird. Ein anderer nordischer Name für die Götter ist áss, älter ǫss, *plur.* æsir, den wir schon aus einer dänischen Inschrift vom Beginn des mittleren Eisenalters kennen.[1]) Derselbe kehrt wieder in den von Jordanis um die Mitte des 6. Jahrhunderts genannten gotischen anses, was er als *»Halbgötter«* erklärt, und bei den verschiedensten germanischen Stämmen können Namen, die aus diesem Wort gebildet sind, in Menge nachgewiesen werden, die frühesten aus dem 5. Jahrhundert, wenn nicht aus noch älterer Zeit. Ja, man hat vermutet, dass das Wort mit

1) Eine Inschrift von Kragehulmose hat asugisalas (graphisch für ansugisalas), Genitiv eines zusammengesetzten Mannsnamens.

etwas abweichender Bedeutung in *sanskr.* ásu und *zd.* aṅhu wiederkehrt.[1])

S. 2. Wir können auch einzelne mythische Personen nennen. Der Name, der im Norden die Form Yngvi oder Ingi hat, und hier mit dem Gotte Freyr in Beziehung gesetzt wird, war bei den Deutschen schon zu Plinius's und Tacitus's Zeiten gekannt. Mehrere der Hauptgottheiten unserer nordischen Vorfahren kehren mit denselben Namen in Zeugnissen über den heidnischen Glauben ihrer südwärts wohnenden germanischen Stammesverwandten wieder, so Óđinn — Wôdan, þórr — Donar, Týr — Ziu, Frigg — Frija u. a. m., ja sogar weniger hervortretende Göttergestalten, die sich um jene gruppieren, wie Fulla — Volla. Und es legten die verschiedenen germanischen Völkerschaften diesen ihren Göttern teilweise die gleiche Wirksamkeit und die gleichen Attribute bei, stellten mehrere unter ihnen in dieselben Beziehungen zu einander, knüpften nicht wenige nahezu übereinstimmende Sagen an ihre Namen. So hatte für die Nordleute der Hammer des þórr weihende Kraft; auf dänischen Runensteinen ist eingehauen »þórr weihe diese Runen!« oder »þórr weihe diess Denkmal!« Geradeso lese ich in einer Runeninschrift auf einer Spange vom 5. oder 6. Jahrhundert n. Chr., die in Nordendorf bei Augsburg gefunden wurde »wigi þonar« was wohl übersetzt werden darf: »Thonar weihe!« Dass auch die Deutschen dem Donnergott einen Hammer beilegten, darf aus dem Gebrauch des Wortes Hammer in Verwünschungen (Dass dich der Hammer schlag! u. s. w.) freilich nicht geschlossen werden*). In einer langobardischen Sage, die sich schon in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts aufgezeichnet findet, ist Wodan der Gemahl der Frea, wie Óđinn Gemahl der Frigg ist, er entscheidet den Sieg gerade

1) ásu wird mit *Leben, plur. Lebensgeister*, aṅhu mit *Herr* übersetzt. Doch scheint die Zusammenstellung dieser Worte mit *germ.* ansu sich nicht mit deren Ableitung von as *sein* zu vertragen, denn hiezu stimmt das *germ.* ansu wegen seines Vokales und Nasales nicht.

*) Denn der Hammer kommt als Bezeichnung des Teufels schon bei Hieronymus in der zweiten Hälfte des 4. Jhd. vor und hat seine Quelle in einer falschen Erklärung von Jeremias 50, 23. Vgl. Grimm Deutsche Mythol.³ S. 951.

wie Óðinn, und Grimm hat gezeigt, wie jene Erzählung, dass Frea den Wodan dazubringt, wider seinen eigenen Willen ihren Lieblingen Sieg zu verleihen, ausgesprochene Aehnlichkeit mit einem Zug in der Vorrede zum Grímnismál hat.

Nicht bloss zwischen den Göttern der Nordleute und denen der verschiedenen deutschen Stämme besteht ein Zusammenhang. Es gilt dasselbe von mannigfachen Vorstellungen auf dem gesammten Gebiete der Mythenwelt. Ich kann auf das Schicksal hinweisen, das als weibliches Wesen Urðr — Wurt personificiert wurde, auf Hel — Helle (Hölle) in der Todtenwelt, auf Kampfjungfrauen, Elben, Riesen, Zwerge und Wichte. Namentlich bei den Engländern finden sich viele von den mythischen Vorstellungen der Nordleute wieder. Doch ist es nicht meine S. 3. Absicht, hier eine vollständige Uebersicht zu geben. Ich nenne nur einige Beispiele, um zu zeigen, dass ich die gemeinsame Grundlage für den Götterglauben der Nordleute und der übrigen Germanen anerkenne, welche Grundlage namentlich Jak. Grimm klar und umfassend nachgewiesen hat.

Alle Germanen hatten gleicherweise von Heroen wesentlich dieselben Vorstellungen, und für eine frühzeitige, originale Entwicklung der Heldensage sprechen mehrere Zeugnisse, namentlich Jordanis im 6. Jahrhundert. Der ganze Volksstamm, die Nordleute nicht am wenigsten, zeigt von alter Zeit her vorzügliche Neigung und Begabung für heroische Dichtung. Nach Island gelangte ein Lied, welches des gotischen Königs Ermanarik Tod besingt und dessen Grundlage schon Jordanis gekannt hat.

Wir dürfen auch glauben, dass die Nordleute die rein germanische Grundlage ohne auswärtige Einflüsse weiter entwickelt haben, dass Sagen von Göttern und Helden aus ausschliesslich nordischer Wurzel hervorwuchsen.

Aber man hat nach meiner Ansicht bisher bei der historischen Betrachtung der nordischen Götter- und Heldensagen allzu einseitig den Blick auf die Elemente gerichtet, die in ihrer Wurzel entweder nordisch oder gesammtgermanisch sind; man hat entweder allzusehr die Augen gegen die im übrigen Europa herrschenden Vorstellungen verschlossen, oder auch zu einseitig Aehnlich-

keiten mit den mythischen Erzählungen anderer europäischer Völker aus Urverwandschaft erklärt.

Keines der altnordischen Gedichte, die uns das früheste umfassende Zeugniss über die Asenreligion geben, kann älter als das neunte Jahrhundert sein. Der mächtige Wellenschlag der Wikingerzeit ist es, der erst die ganze uns erhaltene mythisch heroische Dichtung hat emportauchen lassen. Das bezeugt vor allem Versbau und Sprache der Gedichte. Ringsum im Norden herrschte, wie aus Runeninschriften zu schliessen ist, das älteste und mittlere Eisenalter hindurch, also doch wohl bis um das Jahr 800, eine Sprache, die was Laute, Formen und Wortvorrat betrifft, auf einer ganz anderen Entwicklungsstufe stand, als die in historischer Zeit bekannten nordischen Dialekte, somit auch als die Sprache, worin sogar die ältesten in die Sæmundar-Edda aufgenommenen mythisch-heroischen Gedichte abgefasst sind. Und wenn es sich nun erweist, dass diese Gedichte sich nicht in die älteste Runensprache, d. i. in die Sprachform S. 4. des frühesten und mittleren Eisenalters, übertragen lassen, ohne dass mannigfache Störungen im Versbau der Gedichte eintreten, so ist dadurch bewiesen, dass diese Gedichte nach dem mittleren Eisenalter verfasst sind, also wohl nicht vor dem 9. Jahrhundert. Diess gilt sowohl von den im epischen Versmass kviđuháttr gedichteten Liedern, als von den Lehrgedichten und dialogischen Liedern im ljóđaháttr. Und es werden sich in der That die Störungen in dem Versbau, der bei den Gedichten zur Anwendung kam, wenn man diese in die Sprache des mittleren Eisenalters zu übertragen versucht, an verschiedenen Elementen der Verse geltend machen: manche Zeilen und Zeilenpaare verlieren so die Alliteration, und wo klärlich feste Regeln in Bezug auf Quantität und Silbenzahl befolgt sind, wird Regellosigkeit eintreten.*)

Dass die mythisch-heroischen Gedichte nicht älter als die Wikingerzüge nach Westen sind, sieht man ferner an mehreren in ihnen vorkommenden Fremdwörtern. Wir treffen in ihnen

*) Siehe namentlich die bahnbrechenden Untersuchungen über die Skaldenmetrik von Eduard Sievers in Paul-Braunes Beiträgen V, VI, VIII. Vgl. zugleich meine Bemerkungen in der »Beretning om det nordiske Philologmöde i Kjöbh. 1876« (Kopenh. 1879) S. 144—146.

lateinische Worte, die ihrer Form nach aus England nach dem Norden gekommen zu sein scheinen. So kálkr *Kelch, Becher* (in der Hýmiskv., Rígsþ., Sigurđarkv., Atlakv.), *lat.* calix, *ags.* calic, calc, dagegen *afrs.* tzielk, tzilik, *as.* kelic, *mnd.* kelik kellek, *mhd.* kelich, kelch, *ahd.* chelih [1]). In hrímkálkr (in d. Skírn., Lokas.) finde ich eine falsche Uebersetzung des spätlateinischen Ausdruckes calix crystallinus, die dadurch veranlasst ist, dass crystallus im Spätlatein *Eis* bedeuten kann. Gimr *Edelstein* (in d. Vǫlund. und als erstes Kompositionsglied in d. Vǫluspá) ist masc. [2]) wie *ags.* gim, *mhd.* gimme dagegen fem. wie das lateinische Stammwort gemma. Sigli *eine Art Schmuck* (in d. Lokas., Sigurđ.) scheint zunächst von *ags.* sigle zu stammen, aber diess ist kaum ursprünglich englisch. *Altn.* rǫđull *Sonne* (in Vafþr., Helg. Hjǫrv.) ist vielleicht das *lat.* radiolus: rǫđull bezeichnet in der Konungsskuggsjá *Strahlenkrone* vgl. *lat.* caput radiatum. Bei diesem Wort ist zu beachten, dass *ags.* rodor rador, *as.* radur (im Heliand) ebenfalls von dem *lat.* radius abgeleitet scheint. Schwerer ist es nach der Bedeutung zu bestimmen, wann die in den mythisch-heroischen Liedern vorkommenden Worte nach dem Norden gelangten. Doch scheinen Worte wie dreki *Drache* (in d. Vǫluspá), signa *mit einem heiligen Zeichen bezeichnen* (im Sigrdríf., Hyndl., auch im Víkarsbálkr), wohl auch kista (in d. Vǫlund. und von einem *Sarg* im Sigrdríf., Atlamál) und skript *Bild* (in d. Guđr. 2) nach ihrer Bedeutung eher in der Wikingerzeit als früher aufgenommen worden zu sein. *Altn.* bátr (im Hárbarđsljóđ) scheint mir aus dem Englischen, *ags.* bât aus dem Romanischen entlehnt. Meine mythologischen Untersuchungen werden im Folgenden viele in den ältesten Gedichten vorkommende lateinische, griechische und hebräische Namen nachweisen, die über England in den Norden gelangten. S. 5.

Wir treffen ferner in den mythisch-heroischen Gedichten ursprünglich englische Worte. So fasse ich víkingr (in d. Helg. Hund. 1 und 2, Helreiđ, auch in der Hervar. s.), *ags.* wîcing.

---

1) Hierauf machte Docent Leffler in Upsala mich aufmerksam.

2) In Vǫlund. 5 lese ich jetzt gim fástan; ich fasse gim als *Edelstein* und fástan als superl. von fár = *ags.* fâh, *schillernd.*

Diess Wort kommt in der ags. Chronik erst zum J. 879 vor, im Gedicht Byrhtnôđ, wo sich nordische Worte finden, und im Widsiđ, doch auch in der Exodus, wo Lehnwörter aus dem Nordischen sonst kaum sich nachweisen lassen. Mit diesem Namen belegten die Engländer wahrscheinlich ihre nordischen Feinde desshalb, weil sie sich in ihrem Land in befestigten Lagern einnisteten, denn *ags.* wîc, was ein Lehnwort aus *lat.* vicus ist, kann *Lager* bedeuten[1]). Sæing *Bett* (Sigurđ., Brot af Sig., Helr., Guđr., Atlamál) scheint aus *ags.* sæccing umgestaltet zu sein[2]). Hirđ *fem.* (Hyndl.) ist ebenfalls ein englisches Wort: *ags.* hîrêd *Familie,* später hîred, hird *Hof*[3]). Ja es können in den Gedichten, die in der Sæmundar-Edda aufgenommen sind, Ausdrücke nachgewiesen werden, die Einfluss der englischen Dichtung bekunden. Drekka ok dœma (in d. Sigurđ., Rígsþ., auch in der Hervar. s.), was die gemütliche Unterhaltung beim Becher bezeichnet, ist Nachahmung des englischen drincan and drêman (drŷman)[4]). Auch S. 6. veig *starkes Getränke* (in Grím., Hým., Vegtamskv., Alvíssm., Helg. Hund. 2, Atlakv., Hyndl.) verrät Einwirkung englischer Dichtung[1]).

Auch irische Worte fehlen nicht. So krás *leckere Speise*

1) *An.* víking *fem.* spricht kaum dagegen, dass víkingr Lehnwort ist.

2) Gewiss nicht aus *air.* seeng *Bett*, was nach Stokes Lehnwort aus dem *ags.* sæccing ist, doch nach Ascoli (Il codice irlandese dell' Ambrosiana II, 161) schon in Hschr. in St. Gallen vom 8. Jhd. sich findet.

3) Sollte fljóđ *n. Weib* (im Háv., Alv., Helg. Hjǫrv., Gríp., Brot af Sig., Atlakv., Grott., Rígsþ.), das einzig und allein ein poetisches Wort ist, seinem Ursprung nach ein Kunstprodukt sein, gebildet nach den englischen Frauennamen auf -flêd oder -flæ̂d (Eánflêd, Ælflêd, Æđelflæ̂d)? Es würde dann dieselbe Vokalveränderung eingetreten sein, wie wenn Longosped durch Volksetymologie zu Langaspiót wurde.

4) S. meine Ausgabe der Hervar. s. S. 364 f.

S. 6. 1) Dass *an.* veig *starkes Getränke* in Verbindung mit *ags.* wæ̂ge *Becher* steht, scheint bewiesen zu werden durch bera bjórveig syni Hýmiskv. 8 verglichen mit eorlum .... ealuwæ̂ge bær Beów. 2021, bær ealowæ̂ge Beów. 495 lidwæ̂ge bær hælum Beów. 1982. Eine ags. Form wæ̂g kommt in bæ̂dewæ̂g vor. Wenn æ̂ in wæ̂ge nicht aus ai entstanden ist, muss wæ̂ge, wæ̂g im An. wohl durch den Einfluss des ächt nordischen veig *fem., Kraft* = *lit.* vëkà zu veig geworden sein.

(in þrym., Rígsþ., Helg. Hund. 1) wahrscheinlich aus *ir.* crois[2]), *cráes. Leckerhaftigkeit* (cupedia), *Schlund.* Linnar (in den Handschriften linar, lionar) im Reginsmál, gen. sing. fem. von linn, sonst lind, *Quelle*, scheint aus dem *ir.* lind oder linn, *Wasser, Weiher, kleiner See*, entlehnt, einem Wort, das in den englischen Dialekt von Schottland in der Bedeutung *Wasserfall* aufgenommen wurde[3]). Das in der Rígsþula vorkommende kartr *Arbeitswagen* ist wohl jedenfalls von den britischen Inseln nach dem Norden gekommen, wenn auch nicht mit Sicherheit gesagt werden kann, aus welcher Sprache.

Dass jedenfalls die meisten der hier zum Behuf der Zeitbestimmung angezogenen Worte von Anfang an in den Gedichten standen und nicht erst später bei der traditionellen Fortpflanzung in sie hineingekommen sind, darf man als sicher ansehen, da die Worte teils in der späteren Sprache ungebräuchlich, teils in den Gedichten wegen der Alliteration notwendig sind.

Auf die Wikingerzeit werden wir auch durch den Umstand hingewiesen, dass der Volksname Valir in der Sigurðarkviða wie das *ags.* Wealas gebraucht wird, um Sklaven zu bezeichnen. S. 7. Man hat versucht, als Heimat einzelner Ortsnamen in den Gedichten Schottland und das nördliche England nachzuweisen. Eines der jüngsten Lieder in der Eddasammlung Atlamál hat seinen Beinamen [hin grœnlendzku] von Grönland bekommen, wo es, nach mehreren Anzeichen zu schliessen, entstanden ist. Das Lied auf Hervǫr in der Hervar. s., das denen auf Helgi Hundingsbani und anderen Gedichten der Sæmundar-Edda gleichgeartet ist, enthält, wie Dr. Jessen nachgewiesen, einen Ausdruck, der zeigt, dass es

2) Zeuss-Ebel: Grammatika Celtica S. 31, nach einer Handschr. in Würzburg, die Zeuss S. XXI dem 8., andere dem 9. Jhd. zuweisen.

3) bjǫdum in der Vǫluspa 4 ist möglicherweise ein irisches Wort. Die Form mit kurzem Vokal, nicht bjóðum, ist durch das Metrum in der Merlinusspá II, 68 beglaubigt, sowie durch Hǫfuðlausn 2, wo bjǫð mit auf ǫð endigenden Worten reimt. Hiefür spricht auch die Beifügung der Partikel um (of) in der Vǫluspá und die Schreibung biǫdum in der Hauksbók. Das Wort stammt möglicherweise von *ir.* bioth, bith *Welt* (ist aber nicht, wie Gislason: Njála II, 178 vermutet, urverwandt mit diesem, da b hier statt gv steht).

nach Norwegens Vereinigung zu einem Reiche verfasst wurde [1]). Das Wikingerleben wird in mehreren heroischen Liedern geschildert. Die einseitige Betonung des Götterlebens als eines Kriegslebens hat man gleichfalls charakteristisch für dieses Zeitalter gefunden. Und endlich ist man schon längst auf christliche Elemente in mehreren Götterliedern wie Heldenliedern aufmerksam geworden, namentlich in der Vǫluspá, im Sigrdrífumál, Atlamál. Es steht also fest, dass die gesammte uns bewahrte nordische mythisch-heroische Dichtung nicht älter als die Wikingerzeit ist [2]).

In den zwei Eddasammlungen treten uns Reihen von Götter- und Riesennamen entgegen, von denen deutsche Stämme nichts wissen und die in der arischen Urheimat nicht bekannt waren; eine bunte Menge von Sagen und Vorstellungen sprudelt hervor, deren Ursprung nicht auf das mittlere oder älteste Eisenalter im Norden zurückgeführt werden kann. Die ganze Weltentwicklung fand einen bei den Germanen vorher unerhörten, merkwürdigen Ausdruck in der Sprache der Mythe. Wir sehen mit Verwunderung auf zu der ethischen Ernst, Willenskraft und Kampflust athmenden Lebensauffassung, zu der Charakterschilderung, die mit derbem Humor über dem tiefen Grunde spielt, zu den umfassenden Bildern, zu dem grossangelegten, vielgliederigen und doch so enggeschlossenen Weltdrama. Welcher Wurzel ist nun diese Dichtung entsprossen? Ja! nordisches Leben und nordische Lebensauffassung haben ihr so gewiss ihren Stempel aufgedrückt, als sie zu uns in nordischer Sprache erklingt. Aber nach meiner Meinung

S. 8.

1) Eine Strophe in d. Hervar. s., die mehrere Könige aufzählt, nennt unter ihnen einen englischen König. Von einigen der Rätsel in der Hervar. s. wenigstens kann bewiesen werden, dass sie nach Islands Besiedlung verfasst sind.

2) Diese Auffassung ist hier nur in aller Kürze begründet. Ich verweise übrigens auf Möbius in d. Zeitschr. f. deutsche Philol. I, 434 ff.; Maurer ebd II, 441 ff.; Jessen: Ueber die Eddalieder ebd. III, 1—84, 251—52, 494; Sars: Udsigt over den norske Historie I¹ [Christiania 1873] S. 87—80 u. 169—174 [I² 1877 S. 102—105 u. 200—207]; Edzardi: Die skaldischen versmasse (bei Paul und Braune, Beiträge zur Geschichte der d. Spr. u. Liter. V S. 570—589); Vigfússon: Prolegomena zur Sturlunga S. CLXXXIII—CXCIV.

ist sie im Wesentlichen nur in demselben Sinn nordisch, wie die Mährchendichtung, die nun im Volksmund lebt.

Ein Teil dieser in die Eddasammlungen aufgenommenen Erzählungen von Göttern und Heroen ist freilich, wie schon angedeutet, in seinem Ursprung rein germanisch, oder ächt nordisch. Aber der Stoff der mythischen Dichtung, ihre äussere Grundlage, ihr erzählendes Element ist wesentlich und zu sehr beträchtlichen Teilen fremd. Nur eine eindringende kritische Untersuchung aller einzelnen Sagen kann uns in den Stand setzen, annähernd zu bestimmen, wie umfassend diese fremden Bestandteile im Verhältniss zu den einheimischen sind.

Nordischer Geist hat die von aussen aufgenommenen Elemente zu Gliedern eines durchgeführten Systemes umgeschaffen, zu Teilen eines grossen harmonischen Ganzen, das als Ganzes vollständig original und ausschliesslich nordisch ist.

Und in der Umgestaltung der fremden mythischen, religiösen oder poetischen Stoffe, in der nationalen, stetig fortgesetzten Entfaltung fremder Keime haben die Nordleute reichere Phantasie und kräftigere Selbständigkeit bewiesen als, soweit ich sehen kann, irgend ein anderes Volk mit Ausnahme der Griechen.[1])

Von überaus zahlreichen nordischen Götter- und Heldensagen darf man nach meiner Meinung behaupten, dass sie Erzählungen, Dichtungen oder Legenden, religiöse oder abergläubische Vorstellungen wiedergeben, oder wenigstens unter Einwirkung von solchen entstanden sind, welche halbheidnische und heidnische Nordleute in den Wikingerzeiten auf den britischen Inseln von Christen, und zwar von Mönchen und von Leuten, die in Mönchsschulen erzogen waren, vernommen haben. In den meisten Fällen haben die Nordleute diese Mitteilungen in englischer,

S. 9.

1) Interessante Parallelen zu den von mir angezogenen Verhältnissen in der nordischen Götter- und Heldensage finden sich in der slavischen Volksdichtung. Vgl. eine Abhdl. von Jagić im Archiv f. slav. Philol. I, 92–133: Die christlich-mythologische Schicht in der russischen Volksepik.

wohl besonders nordenglischer, seltener in irischer Sprache gehört, unter welcher Bezeichnung ich überall, wo nicht ausdrücklich unterschieden wird, Irisch und Gaelisch zusammenfasse; doch manchmal hatten die Engländer wiederum von Iren gehört, was sie erzählten. Vereinzelt glaube ich Spuren kymrischen Einflusses zu finden. Einwirkung von der Normandie, welche an und für sich nicht unwahrscheinlich wäre, kann ich nicht beweisen.

Die historischen Quellenschriften lehren uns, dass die Nordleute auf den britischen Inseln in der Wikingerzeit nicht bloss Schwerthiebe mit den Eingeborenen tauschten, sondern in vielseitige, dauernde Berührung mit ihnen traten. Sie fanden in ihnen Leute mit alter christlicher Civilisation, Träger eines entwickelten Geisteslebens. Ja bei den Iren und Angelsachsen hatte die von dem klassischen Altertum und von den Kirchenvätern ererbte literäre Bildung mehr als bei irgend einem anderen abendländischen Volk eine Zufluchtsstätte gefunden, und es hatte sich auf den Grundlagen dieser Bildung bei ihnen eine heimische Literatur in der Sprache des Klerus sowohl wie in der Volkssprache entwickelt. Es konnte nicht ausbleiben, dass die geistesfrischen und geisteskräftigen, aber an einen engen Gesichtskreis gewöhnten Nordleute hier bei der neuen Reibung mit den fremden Kulturen mancherlei befruchtende Keime aufnehmen und festhalten mussten, die sie bald selbst mit ihrer stark ausgeprägten Selbständigkeit zu einer reichen und eigentümlichen Blüte entfalteten.

Die mündlichen Mitteilungen von Engländern und Iren, unter deren Einwirkung Götter- und Heldensagen im Norden entstanden, waren in der Regel aus Büchern geschöpft. Wir können hier zwei Hauptströme verfolgen, die sich, obwohl verschieden in ihrem Ursprung, vereinigt hatten: der eine führt zurück zu der jüdisch-christlichen Kultur, der andere zu der antiken griechisch-römischen.

Der fremde Stoff ist bei Erzählungen von den einzelnen Göttern und anderen mythischen Wesen oft griechisch-römischen Ursprunges, aber die einzelnen Sagen waren, als sie zu den Nordleuten gelangten, durch die Religionsauffassung der Mönche gefärbt. Wenn z. B. in dem Gedicht Lokasenna Loki der Freyja zu hören gibt, dass die Götter sie einst in ihres Bruders Armen

S. 10.

überraschten, so dürfen wir hierin einen Nachklang jener bekannten antiken Erzählung erkennen, dass die Götter einst Venus bei Mars überraschten, wie überhaupt das Meiste was von Freyja berichtet wird seinen Ursprung in Erzählungen über Venus hat. Aber die Form, in der die genannte Sage im Norden auftritt, hat ihr Gepräge von den Verkündern des Christentumes erhalten, denn erst sie haben, um die heidnischen Götter in schlechtes Licht zu setzen, bei der Besprechung dieser antiken Erzählung hervorgehoben, dass Mars und Venus Geschwister waren. So sagt der englische Abt Ælfric, dass Venus, die auf Dänisch Fryeg heisse, Jovis Tochter sei, und dass sie so schamlos gewesen, dass sie mit einem Jeden buhlte, sogar mit ihrem Vater und Bruder, und Mars nennt er Jovis Sohn [1]).

In den nordischen Mythen sind die antiken griechisch-römischen Sagen oft auf sonderbare Art mit jüdisch-christlichen Zügen zusammen geschmolzen. Ich will diess an einigen Beispielen deutlich machen. L o k i hat, wie ich beim Baldr-Mythus zu beweisen suchen werde, seinen Namen von L u c i f e r; er hat seinen Bruder B ý l e i s t r von Beelzebub und Manches in seinem Wesen und seinem Thun von dem Teufel des christlichen Mittelalters, aber die Flügelschuhe z. B. und seine Funktion als Götterbote hat er von Merkur. Ebenso werde ich im Folgenden versuchen, nachzuweisen, dass ein Bericht über den Fall des Achilles mit einer legendarischen Darstellung von Christi Tod in der in der Snorra-Edda bewahrten Erzählung von des Baldr Tod zusammen geschmolzen ist. Der Mythus von þórr, wie er die Miđgarđs-Schlange an der Angel fängt, hat ihren Ursprung in der im christlichen Mittelalter verbreiteten Anschauung, dass Gott Vater oder Christus den Leviathan an der Angel fangen. Den Leviathan dachte man sich wie den Miđgarđsormr als Schlange rund um

1) Annaler for nordisk Oldkyndighed 1846 S. 76 f.; Kemble: Salomon and Saturnus S. 122 ff. Als Verfasser der Predigt von den falschen Göttern wird der Abt Ælfric von Dietrich in Niedners Zeitschr. f. d. hist. Theologie XIX (1855) 519 f. nachgewiesen. Eine Hauptquelle dieser Predigt finde ich in der Abhandlung De origine idolorum von Martinus Bischof von Braga (im 6. Jahrhundert). In dieser heisst es von Venus: etiam cum patre suo Jove et cum fratre suo Marte meretricata est (Mai Class. auct. III. 382).

die Erde liegend und sich in den Schwanz beissend [2]). Doch auch
S. 11. hier sind in der nordischen Mythe griechisch-römische Vorstellungen mit jüdisch-christlichen verschmolzen. Da nämlich þórr nach dem Miđgarđsormr angelt, ist Hýmir bei ihm. Diess findet seine Erklärung in keiner christlichen Vorstellung, wohl aber nach meiner Meinung, wenigstens teilweise, in einer griechischen Erzählung. Der Name Hýmir, Hymir entstand durch Volksetymologie [1]) aus Oeneus oder, wie man im mittelalterlichen Latein schreiben konnte, Yneus: so hiess der Mann, bei dem Herkules mit Achelous kämpfte. Auf þórr hat man hier, wie in vielen anderen Mythen Sagenzüge übertragen, die ursprünglich Herkules zukommen. Achelous, der während des Kampfes mit Herkules sich in eine Schlange wandelte und seinem Feind entschlüpfte, indem er als fliessendes Wasser [2]) entglitt, wurde hier in der Phantasie der Nordleute mit Leviathan oder dem Miđgarđsormr vermengt, in welcher Schlange sie einen mythischen Repräsentanten des Meeres erblickten. Und dieselbe Verquickung des Leviathan mit Achelous gab Veranlassung dazu, dass man þórr bei Hýmir nach der Weltschlange angeln liess. Dass Týr im Liede Hýmiskviđa Sohn des Hýmir ist, findet seine Erklärung darin, dass Tydeus Sohn des Oeneus ist. Der in d. Hýmiskv. auftretende Týr ist seinem Ursprung nach verschieden vom Kampfgott desselben Namens, und eine Spur hievon ist gerade in dem Umstand bewahrt, dass Týr hier Sohn des Hýmir ist, während der Gott Týr sonst Sohn des Óđinn heisst, wie Mars Jupiters Sohn ist. Wegen des Gleichklanges wurden beide zusammengeworfen, und da des Hýmir Sohn Týr mit dem Kampfgott identificiert wurde, so folgt er dem þórr als dessen Freund von Ásgarđr her. Die nähere Begründung des Zusammenhanges zwischen der Sage von Hýmir und

2) Vgl. u. a. Grimm Mythol.[3] S. 166. 950; F. Magnusen Lex. myth. S. 484 f.; Fritzner An Wörterbuch s. v. miđgarđsormr; Diemer: Beiträge zur älteren deutsch. Spr. u. Liter. VI S. 45—49; R. Köhler in der Germania XIII, S. 158 f.

S. 11. 1) Die Nordleute dachten an húm *Dämmerung*.

2) Die Erzählung von Oeneus und Achelous, die zu Grunde liegt, war wesentlich gleich mit der in Mythogr. Vatic. I, 58 (in Bode's Script. rer. myth.).

der griechisch-römischen Sage muss ich einer besonderen Untersuchung vorbehalten.

Bei der nordischen mythischen Darstellung der gesammten Entwicklung der Weltordnung, und namentlich ihrer Auflösung, ihres Unterganges und ihrer Wiedergeburt ist von den beiden genannten fremden Elementen das antike dem anderen untergeordnet. S. 12. So hat Dr. Bang den Nachweis versucht*), dass eine merkwürdige Uebereinstimmung zwischen dem Gedicht Vǫluspá und den sibyllinischen Weissagungen in Bezug auf die Verkündigung der letzten Dinge besteht. Die Worte der nordischen Seherin »Da kommt der Mächtige zum grossen Gericht, der Starke von oben, der herrscht über Alles« geben Ausdrücke der Sibylle fast wortwörtlich wieder. In mehreren Beziehungen stimmt auch das nordische Lied in der Schilderung der jüngsten Tage der Welt mit Gedichten des Mittelalters über die Zeichen vor dem Weltgerichte überein. Christlicher Wurzel entstammen ferner das grossartigste mythische Bild, die Esche Yggdrasill, der heidnische Lebensbaum, und mehrere Mythen, die sich an sie knüpfen.

Aber zu der nordischen Heldensage hatte die griechische Mythendichtung reichere Beiträge zu liefern. Ich weise hier in aller Kürze auf ein paar Sagen hin, deren Ursprung ich später ausführlich beleuchten zu können hoffe.

Ǫrvaroddr ist von Herkules abgeleitet. Mit Herkules hat Oddr die nie fehlenden Pfeile und die Keule gemein, mit denen er kämpft; wie es scheint, auch die Eigenschaft, übermässig trinken zu können. Beide wandern weit umher in viele Lande; Oddr heisst »enn víđfǫrli« wie vagus Hercules. Beide sind grösser als gewöhnliche Menschen: Oddr nach Einigen 7 Ellen, Herkules 7 Fuss. Von Ǫrvaroddr wird erzählt, dass er, als einst das Steuerruder an seinem Schiff in einem Sturm abbricht, mit seinem Waffenbruder Hjálmarr ans Land geht und sich in einen Wald begibt, um sich ein anderes Steuer abzuhauen. Diese Erzählung hat deutlich ihren Ursprung in einer Sage von Herkules. Ein Ruder geht ihm in Stücke, da er einmal auf dem Meere aus Leibeskräften rudert; er

*) Vǫluspá und die Sibyllinischen Orakel von Dr. theol. A. Chr. Bang. Aus dem Dänisch. übers. u. erweitert v. J. Cal. Poestion. 1880.

begibt sich hierauf mit seinem Begleiter Hylas ans Land und geht in einen Wald, um das Ruder in Stand zu setzen.[1]) Der Name von Qrvarodds Waffenbruder Hjálmarr entstand durch Volksetymologie aus Hilam, accus. von Hilas, Hylas.

Die Dichtung von Helgi Hundingsbani hat sich aus Keimen entwickelt, die in der Meleagersage wurzeln. Von des Helgi Geburt heisst es: Nacht wurde es in der Burg, die Nornen kamen, die dem Heldensohn die Lebensgeschicke bestimmten; der herrlichste unter den Fürsten zu sein verliehen sie ihm und für den trefflichsten unter den Edlen zu gelten. Und von Meleagers Geburt berichtet Hyginus: die Parcen erschienen im Königshof und verkündeten Meleagers Schicksal; Klotho sagte, dass er edlen Sinnes werden solle. Lachesis legte ihm Tapferkeit bei. Helgi hat die Walkyrie Sigrún zur Geliebten: sie reitet zum Kampf, brünnebekleidet mit Helm und Speer, und sie folgt Helgi in den Streit. So ist Meleagers Geliebte Atalanta, Dianens Nymphe: sie geht gewaffnet wie ein Mann zusammen mit Meleager in den Kampf[1]).

S. 13.

Die Vorstellungen von den Göttern, welche die Nordleute schon vor der Wikingerzeit verehrt hatten, entfalteten sich nun durch den fremden Einfluss zu grösserem Reichtum und grösserer Mannigfaltigkeit: man übertrug auf diese heimischen alten Götter neue unter Einwirkung christlicher oder antiker Erzählungen entstandene Dichtungen und Sagenzüge. Von ein und derselben fremden Gottheit konnten sagenhafte Züge auf verschiedene nordische Götter übertragen werden. So wurden einzelne Sagen von Jupiter auf Óđinn übertragen, weil dieser wie Jupiter Vater und König der Götter war, während andere Jupitersagen sich in Mythen von Þórr wiederfinden, der gleich Jupiter Donnergott war. Umgekehrt konnten Sagenzüge von verschiedenen fremden Gottheiten auf ein und denselben nordischen Gott übertragen werden. Während einzelne Þórr-Mythen ihre Entstehung•Erzähl-

1) S. Mythogr. Vatic. I, 49; II, 199; Scholia Bernensia ed. Hagen ad Vergil. Ecl. 6, 43.

S. 13. 1) In diesen Bemerkungen über Qrvaroddr und Helgi Hundingsbani wollte ich den Ursprung der Sagen nicht wissenschaftlich begründen, sondern nur andeuten.

ungen von Jupiter verdanken, weisen die anderen öfter auf Herkulessagen zurück.

Aber sogar auch vorher unbekannte Gottheiten lassen jene in den Westlanden gehörten Sagen entstehen, die einen hervorragenden Platz im nordischen Pantheon erhielten, wie die Hellenen von den Semiten, die Italiker von den Hellenen neue Gottheiten annahmen.

Gleichfalls erst von Fremden lernten die Nordleute, wie bereits angedeutet, mehrere Heroen kennen, um deren Namen sich im Norden reiche Kränze von Sagen wanden, zu welchen die Skalden immer neue Blätter hinzufügten. S. 14.

Die Schriftwerke, welche den im Westen gehörten Erzählungen zu Grunde lagen, waren meist lateinische, selten griechische. Verschiedene an das Christentum geknüpfte Vorstellungen waren auch englischen Arbeiten entnommen, die entweder Uebersetzungen lateinischer Werke oder von solchen beeinflusst waren.

Es ist gewiss wahrscheinlich, dass die Nordleute das eine und andere Mal selbst jene fremden Erzählungen in lateinischer Sprache hörten oder lasen, die später in nordische Mythen umgewandelt wurden. Wenigstens dürfen wir voraussetzen, dass christliche oder halbchristliche Nordleute auf den britischen Inseln, vielleicht auch auf Island, oft Erzählungen von Engländern oder Iren ihren heidnischen Stammesgenossen zubrachten.

Die Zeit, in welcher die Erzählungen, von denen hier die Rede ist, aus Büchern in die mündliche Tradition übergiengen, war eine abenteurliche, kritiklose und historischen Sinnes bare Zeit; es war eine Zeit, in der die verschiedenartigsten Ideen sich begegneten, vermischten, einander zersetzten und zusammenschmolzen; in welcher der nüchterne, scharf trennende Verstand Mühe hatte, sich wach zu erhalten, wo es galt Geisteserzeugnisse aufzufassen, während die Phantasie und der dichterische Trieb in voller Thätigkeit waren. Es war eine Zeit, in der die Einbildungskraft den starken religiösen Drang reichlich nährte, so dass gar manche ihrer Erzeugnisse Gegenstand des Glaubens wurden.

In den nordischen Götter- und Heldensagen finden wir so die ihrem Ursprung nach ungleichartigsten Elemente zusammenverschmolzen. An den unter fremdem Einfluss entstandenen Sagen

und Dichtungen müssen wir überall die schöpferische poetische Kraft, in deren Erzeugnissen wir freilich manchmal Klarheit vermissen, sowie ihre reiche, wenn auch bisweilen wilde, Phantasie bewundern. Diese schaffende Phantasie war thätig bei der Umbildung der fremden Elemente und bei deren Verschmelzung mit heimischen Ideen, mit mythischen Vorstellungen und Erzählungen, die ursprünglich gemeingermanisch oder doch älter als die Wikingerzüge nach Westen sind. Doch noch kräftiger erweist sie sich in der selbständigen Entfaltung der Dichtung, welche aus jenen Keimen ins Leben gerufen wurde.

S. 15.

Bilder, die durchaus dieselbe Auffassung widerspiegeln, wurden aus Bruchstücken geschaffen, die man von den verschiedensten Seiten zusammenholte. Auf Grund trockener prosaischer Register bildeten sich Sagen, von nordischen Skalden in Gesängen voll Leben und Frische besungen: man wird an Shakespeares Verhältniss zu seinen Quellen erinnert. Wirkungsvolle Dichtungen scheinen zuweilen aus Stoffen geschaffen, die sich fast durchweg auf Misverständnisse fremder Erzählungen gründen.

Es ist selbstverständlich, dass das specifisch nordische Gepräge sich am deutlichsten in der Darstellungsform geltend machen musste, in welcher die von aussen her aufgenommenen Stoffe behandelt sind. Nur wo die Sage im Gewand des Liedes entgegengenommen wurde, kann an weitergehenden Einfluss der fremden Sage auch auf die poetische Form gedacht werden. In den prosaisch erzählten Sagen erweist jedoch selbst die Darstellungsform und die Staffage in einzelnen Fällen Zusammenhang mit mittelalterlichen lateinischen Reproduktionen griechisch-römischer Mythen. Ich hebe beispielsweise aus der Snorraedda folgende Stellen hervor: »Gegen Abend kamen sie [Þórr und Loki] zu einem Bauern und erhalten dort Nachtquartier. Und am Abend nahm Þórr seine Böcke und schlachtete beide«[1]). »Óđinn, Hœnir und Loki . . . kamen an einen Hof und giengen hinein, aber der Bauer, der da wohnte, hiess Hreiđmarr . . . die Asen baten um Nachtquartier und sagten, sie hätten Speise genug bei sich«[2]). Die

1) Sn. E. I, 142 [G. 44 (45)].
2) Sn. E. I, 352 [Sk. 39 (41)].

Darstellungsform an diesen Stellen hat unverkennbare Aehnlichkeit mit folgender Stelle: Juppiter, Neptunus et Mercurius cum quibusdam aliis diis circueuntes diversas regiones quodam die sole descendente pervenerunt ad domum Oenopionis rustici, qui eos honorifice suscepit et unicum bovem, quem habebat, iis apposuit manducandum. Diese Stelle findet sich in einem ganz barbarischen Stück über die zwölf Himmelszeichen, das Mai nach einer vaticanischen Handschrift des 11. oder 12. Jahrhunderts herausgegeben hat.[1]) S. 16.

Aber die fremden Vorstellungen, welche die Nordleute im Westen aufnahmen, wurden für sie nicht bloss ein Gegenstand für das Spiel der Phantasie. In den uns vorliegenden mythischen Liedern und Sagen hat der kriegerische Geist der Nordleute, der auf die Unruhe des Lebens und Kampfgetümmel gerichtet war und nicht auf ruhiges Studium, dem Askese und Mystik ebenso fern lag wie grammatische Gelehrsamkeit, die fremden Erzählungen durchdrungen und wesentlich umgestaltet; Erzählungen, welche ihre Wurzel in grundverschiedenen Kulturen hatten, und von denen die meisten im Mittelalter oder im spätesten Altertum von Mönchen oder Grammatikern lateinisch aufgezeichnet worden waren. Aber auf der anderen Seite wurden die fremden, namentlich christlichen Vorstellungen als wirksame Elemente in die gesammte geistige Bewegung der Nordleute eingefügt, sie wurden mitbestimmend für ihre moralische Betrachtung der Stellung des Menschen in der Welt, wurden für diese ernsten, willensstarken Männer eine Lebensmacht, die ebensogut entwickelnd wie zersetzend auf ihre alte Religion und deren Verhältniss zum Leben einwirkte.

Von den Christen im Westen nahmen die Nordleute Vorstellungen und Legenden von Christus und dem Satan, von Engeln und Heiligen an. Diese Erzählungen wurden zu heidnischen Mythen umgeschaffen, in welchen freilich äusserliche Züge der Originale nicht selten leicht wiederzuerkennen sind; Christus und St. Michael werden zu den Asen Baldr und Heimdallr umgewandelt. Die Nordleute, bei denen die Göttersagen der Edda-

1) Bode, Scriptores rerum mythicarum S. 255.

sammlungen in ihrer ursprünglichsten Form entstanden, kamen nicht als völlig sesshafte Leute, sondern mehr stossweise und vereinzelt mit dem Christentum in Berührung. Desshalb wurde ihr ererbter Glaube nicht vom Christentum überwältigt. Sie nahmen das Christliche nicht in christlichen Formen oder mit christlichem Glauben auf, wie die in Britannien angesiedelten Nordleute, die merkwürdig schnell die fremde Lehre annahmen, sondern sie ordneten das Christliche unter das Heidnische ein, verwandelten es zu nordischem Heidentum. Ja die von den heidnischen Nordleuten in der ersten Wikingerzeit aufgenommenen Vorstellungen, welche S. 17. Einwirkungen des Christentumes ihre Entstehung verdanken, giengen so vollständig ins Heidentum über, dass nur wenige Spuren sich finden, dass die Nordleute später, als das Kreuz in ihrer Heimat gepredigt wurde, noch des Zusammenhanges dieser Vorstellungen mit dem Christentum sich bewusst geblieben waren.

Eine ähnliche Verwandlung christlicher Vorstellungen kann bei vielen Völkern nachgewiesen werden, die in Berührung mit dem Christentum kamen, ohne christlich geworden zu sein. Elias wurde bei mehreren osteuropäischen und westasiatischen Völkern zum Donnergott.[1]) Die heidnischen Samojeden verehren den russischen Heiligen Mikola d. i. Nikolaus als Gott.*) Die Lappen haben auf verschiedene Arten Gott Vater, Sohn und die heilige Jungfrau unter ihre heidnischen Götter aufgenommen.[2])

Räumt man ein, dass das mittelalterliche Christentum, wie es in England und Irland im 8. Jahrhundert auftrat, die nordischen Mythen beeinflusst hat, so wird man nicht, ohne gegen historische Thatsachen zu verstossen, jeglichen Einfluss antiker griechisch-römischer Vorstellungen abweisen können. Denn die Unterweisung im Christentum war begleitet von der Einprägung der lateinischen Grammatik und ihretwegen von der Lektüre einer beschränkten

---

1) Grimm: Deutsche Myth.[3] S. 157 ff.

*) S. Castrén, Nordiska Resor och Forskningar I, 247.

2) Fritzner in der Norsk Historisk Tidskrift IV S. 151—153. Einige meinten die slavischen Gottheiten Volos oder Veles und Svętovit hätten ihren Ursprung in St. Blasius und St. Vitus. Diess bestreitet Krek im Archiv für slaw. Philol. I, 134—141; doch meint dieser Verfasser mit Unrecht, dass ein solcher Uebergang der Analogie entbehrt.

Auswahl aus der römischen Literatur, namentlich des Vergil, wobei die mit Mythen gespickten Kommentare des Servius und andrer Grammatiker zu Hülfe genommen wurden. Die römischen Autoren wirkten stark auf die literarischen Erzeugnisse der Angelsachsen und der Iren ein. Die christlichen Dichter fügten, um damit ihren Stil zu schmücken, ganz gewöhnlich antike heidnische Bilder und Namen in ihre Darstellung christlicher Lehrsätze. Doch nicht bloss als poetische Ausstattung, sogar als Glieder der legendarischen Erzählungen wurden Gestalten und Namen aus dem griechisch-römischen Heidentum übertragen: in der Hölle der Legenden finden wir so Cerberus, Acheron, Orcus u. s. w. Antike Motive giengen über in die altchristliche Kunst. Die Theologen suchten Stellen aus den antiken Schriftstellern hervor, die bei sinnreicher Deutung dazu dienen konnten, christliche Dogmen zu stützen. Die Grammatiker behandelten oft die antike Mythologie als eine allegorische Darstellung mystischer Wahrheiten; manchmal deutete man sie geradezu christlich. Und die sibyllinischen Weissagungen holten ihren Stoff zugleich aus der griechischen Mythenwelt und aus den heiligen Büchern der Christen. Die Nordleute konnten also im Westen unmöglich christliche Vorstellungen und Legenden aufnehmen, ohne dass sich diesen eine Menge von Mitteilungen aus der griechisch-römischen Mythenwelt anschlossen, wenn auch in entstellter Wiedergabe.

S. 18.

Bei den nordischen Sagen von Göttern oder Heroen, die auf antiker, griechisch-römischer Grundlage ruhen, muss durchgehend vollständiger Mangel an Verständniss des klassischen Altertumes vorausgesetzt werden, und zwar nicht bloss bei den Nordleuten, welche die Erzählungen aus diesem Altertum mündlich wiedergeben hörten, sondern meist schon bei den englischen oder irischen Mönchen, welche sie in lateinischen Büchern lasen oder daraus vorlesen hörten. Wir müssen oft bei diesen Gewährsmännern der Nordleute die wunderlichste Unwissenheit in Bezug auf den ursprünglichen mythischen Zusammenhang voraussetzen. So findet H l ó đ y n als Name von Þórs Mutter seine Erklärung in der in einer ae. Handschrift bewahrten Glosse: Latona Jovis mater þunres módur.

Der Darstellung in den nordischen Mythen und Heldensagen

liegt oft ein Missverständniss lateinischer Ausdrücke, und zwar selbst der einfachsten, zu Grunde. Von den zahlreichen Beispielen will ich ein Paar anführen. In den Fas. 2, 210 wird erzählt, dass Hjálmarr, als er und Ǫrvaroddr den Árngríms-Söhnen begegneten, wie gewöhnlich, in voller Rüstung war, wie wenn er in der Schlacht wäre. Dieser Bericht ist nach meiner Vermutung aus den Worten in Mythogr. Vatic. I, 49; II, 199 zu erklären: Hercules ... Hylam ... secum duxit armigerum. Diess letzte Wort hat man falsch verstanden als *einer, der seine eigenen Waffen trägt*, als *ein Mann in voller Rüstung;* vgl. armigerum Deum bei Sil. 7, 87 von Mars. Die Erzählung, dass Rán ein Netz hat, worin sie alle, die zur See gehen, zu fangen sucht, steht nach meiner Ansicht in Verbindung mit der Erzählung von Aranea in den Schol. Bernens. ed. Hagen, ad Vergil. Georg. S. 19. IV, 247. In den Worten casses in alto suspendit von der in eine Spinne verwandelten Aranea hat man »in alto« missverstanden als *in der Tiefe*. Die Hauptquelle für die in der Snorraedda erzählte Sage von þórr, der bei dem Riesen [jǫtunn] Geirrǫðr zu Gaste ist, finde ich in einer alten Erzählung von Herkules und Geryon, die in allem Wesentlichen identisch mit Mythogr. Vatic. I, 68 (bei Bode, Scriptores rer. myth.) ist. In der Snorraedda I, 286 [Sk. 18] heisst es in dieser Sage: »In dem Augenblick kam þórr an das Land und ergriff einen Vogelbeerbusch (reynirunn) und stieg so aus dem Fluss«. Hiemit vergleiche ich die Worte in der lateinischen Erzählung: (Hercules) alnum conscendit et in insulam herithimiam pervenit. Hier ist alnum entstellt aus ollam, aber derjenige, welcher die lateinische Erzählung in diese Form redigierte, muss darunter einen Kahn verstanden haben, der aus einem ausgehölten Erlenstamm gebildet ist.[1]) Die isländische Sage dagegen setzt voraus, dass man alnum conscendit als *er stieg hinauf auf eine Erle* (nämlich, um an das Land zu kommen) verstand. Zur Entstehung dieses Missverständnisses hat der Umstand beigetragen, dass die Erzählung von Herkules bei Geryon in der isländischen Sage mit der Erzählung von Achilles's

1) So wird alnus von einem *Boot* in Prosa von dem irischen Schriftsteller Adamnan in der Vita St. Columbae II, 47 S. 141 gebraucht.

Kampf mit dem Fluss Xanthus verschmolz (Homer, Ilias 21, 233 ff.). Wie das brausende Wasser rings um Achilles anschwillt und er nicht mehr fest auf den Füssen stehen kann, greift er nach einer Ulme, die am Flussufer wächst und springt glücklich aus dem Wasser, trotzdem die Ulme mitsammt der Wurzel sich losreisst. [2])

Gewiss müssen und dürfen wir voraussetzen, dass in den Kreisen namentlich geistlicher Männer, in welchen diese mythischen Erzählungen zuerst in der mündlichen Tradition feste Gestalt bekamen, viele lateinische und einzelne griechische Schriften aus dem Altertum und dem frühen Mittelalter gelesen wurden, wenn auch teilweise nur in Auszügen, Paraphrasen, Kommentaren und Notizen, und dass zahlreiche Erzählungen, welche sich auf andere lateinische oder griechische Schriften gründeten, dort im Umlauf waren. Gewiss müssen die nordischen mythischen Erzählungen, manchmal durch zahlreiche Mittelglieder hindurch, auf Mitteilungen von wirklich gelehrten Männern über Dinge zurückgehen, die sie gelesen, von Männern, die gründliche Kenntniss des Latein und etwas Bekanntschaft mit dem Griechischen besassen. Jedoch in der Regel müssen wir an Mönche denken, deren geringe Fertigkeit im Lesen keineswegs ihrer Wissbegier entsprach. Es waren Leute, die in einer Zeit lebten, wo das Latein als Volkssprache schon erloschen war, und die romanischen Volksmundarten noch nicht im Gegensatz zum Latein in der Schrift verwendet wurden, wo aber diese in Sprache und Schrift sich leicht in das Latein mischten, da sie ihm so nahe standen, und das nicht bloss in den romanischen Ländern, sondern auch bei den Geistlichen auf den britischen Inseln. Diese Leute kannten gewiss grossenteils nur ein Latein, das nicht weniger barbarisch war, als das, welches wir in langobardischen und salischen Gesetzen und in merovingischen Diplomen lesen. [1])

S. 20.

Erst durch eine detaillierte Untersuchung der verschiedenen nordischen Götter- und Heldensagen kann bewiesen werden, welche

2) Diesen Zug hat schon Hahn: Sagwissenschaftliche Studien S. 196 mit der isländischen Sage verglichen.

S. 20. 1) Die von Whitley Stokes herausgegebenen »Irish Glosses« lehren uns das in Irland übliche barbarische Latein kennen, doch aus einer späteren Zeit als der, wovon wir sprechen.

lateinische — und teilweise griechische — Schriften den Stoff für die nordischen Sagen oder für Erzählungen, welche deren Grundlage bildeten, geliefert haben. Hier gebe ich nur Andeutungen und Beispiele. Diese Schriften lassen sich in zwei Klassen teilen, in solche, die christliche Stoffe behandelten und solche, deren Stoff der antiken Welt angehört. Doch sind diese beiden Klassen nicht scharf geschieden, da das Christliche und das Antike in manchen Werken vermengt oder verschmolzen gewesen sein kann. Eine Menge von Schriften der ersten Klasse, die Legenden oder apokryphe und nicht apokryphe biblische Erzählungen enthielten und die in England oder Irland im frühen Mittelalter bekannt waren, scheinen Stoff für die nordischen Mythen geliefert zu haben. Unter diesen Schriftwerken will ich die lateinische Bearbeitung des Nicodemusevangeliums hervorheben, die nicht älter ist als die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts, und das wahrscheinlich nicht vor dem 8. Jahrhundert verfasste Werk S. 21. Vindicta Salvatoris. Ich werde ferner zu zeigen versuchen, dass Elemente zu nordischen Mythen aus der Legende vom Kreuzesstamm geflossen sind, die weit älter sein muss, als die Zeit, aus der wir sie kennen. Endlich müssen hier lateinische Hymnen aus dem Mittelalter auf das Kreuz genannt werden.

Von Schriften, die antike Stoffe behandelten, scheinen die reich mit mythischen Erzählungen ausgestatteten Kommentare zu Vergil und Mythensammlungen, die in Verbindung mit diesen Kommentaren stehen, die reichsten Quellen für mythische Sagen des Nordens gewesen zu sein. So Sammlungen, die wesentlich identisch mit den zwei ersten vaticanischen Mythographen waren, Kommentare zu Vergil von Servius und anderen Grammatikern, deren Arbeiten in mehreren Handschriften mit denen des Servius vereinigt sind, sowie Aufzeichnungen, die nahe verwandt mit den von Hagen herausgegebenen Scholia Bernensia zu Vergil waren. Ferner nenne ich als Quellen: Die Fabeln, die unter dem Namen des Hyginus gehen; Werke über den troianischen Krieg, welche die fingierten Verfassernamen Dares Phrygius und Dictys Cretensis tragen; die in Bodes Scriptores rerum mythicarum S. 253 ff. gedruckten Erzählungen von den Duodecim caeli signa.

Doch auch aus einzelnen griechischen Werken scheint man Erzählungen geschöpft zu haben, welche Grundlagen zu nordischen Götter- und Heldensagen bildeten. So aus *Homers* Gedichten, aus *Apollodors* Bibliothek und aus *Scholien* zu *Lykophrons Kassandra*.

Die Werke, welche die mittelbaren Quellen zu den nordischen Sagen sind, reichen bis in das 7. und 8. Jahrhundert herab.

Ich leugne keineswegs die Möglichkeit, dass Sagen, Dichtungen und Vorstellungen, die in Verbindung mit christlichen oder antiken Quellen stehen, auch vom *nordwestlichen Deutschland* aus in der Wikingerzeit nach dem Norden gekommen sind und dort zu nordischen Götter- und Heldenliedern umgeformt wurden. Im Gegenteil scheint diess bei der Heldensage sich mit Sicherheit nachweisen zu lassen. [1]) Ja archaeologische Thatsachen sprechen dafür, dass die mythischen Vorstellungen der Nordleute schon vor der Wikingerzeit durch fremde Einwirkung vom Süden her beeinflusst wurden. S. 22.

Gegen meine Meinung, dass wir in vielen nordischen Götter- und Heldensagen griechisch-römische Erzählungen wiedergegeben finden, welche Nordleute oder ihre englischen Gewährsmänner in irischer Sprache oder wenigstens von Iren oder Gaelen hörten, wird man vielleicht einwenden, dass man dann bei Iren oder Gaelen Sagen und Dichtungen finden müsste, die den nordischen entsprächen, und das hat man nicht gefunden. Doch scheint dieser Einwand nicht beweisend. Die bei lateinischen Schriftstellern gelesenen Erzählungen, welche irische Mönche nach meiner Vermutung in Umlauf brachten, müssen wohl in deren Kreis den

1) Die berühmten Sagen von *Sigurđr Fáfnisbani* (Sigfrid), *Sinfjǫtli* (Sintarfizilo), den *Hjađningar* (Hegelingen) und *Vǫlundr* (Wieland) sind nach meiner Vermutung unter dem Einfluss *griechisch-römischer* Erzählungen entstanden. Aber diese Sagen sind gewiss nur teilweise auf demselben Weg wie die meisten in gegenwärtiger Abhandlung besprochenen Sagen nach dem Norden gekommen, und ihr erstes Entstehen bei den Germanen führt uns auf anderen Ort und andere Zeit. Ich hoffe ein anderes Mal Beiträge zur Lösung der Frage nach der Geschichte dieser Sagen geben zu können. In der hiemit erscheinenden ersten Reihe meiner Studien tritt die Heldensage überhaupt mehr in den Hintergrund.

lateinischen Originalen so nahe gestanden sein, dass man das Bewusstsein vom Zusammenhang mit diesen noch bewahrte. Die antiken Quellen mussten so stets ihren korrigierenden Einfluss üben auf das, was mündlich erzählt wurde; die Abweichungen von den Originalen konnten sich nicht leicht dauernd festsetzen und es konnten nicht auf der antiken Grundlage Dichtungen entstehen, die sich frei nach ihren eigenen Gesetzen entwickelten.

Uebrigens fehlt es so sehr an alten gaelischen Aufzeichnungen der Art, wie sie uns hier beschäftigen, dass man die Möglichkeit nicht leugnen kann, dass entstellte Reproduktionen griechisch-römischer Erzählungen aus dem Kreis der Mönche sich bei den Gaelen weiter verbreiteten.

Dagegen können bei den Engländern des Oefteren Anpassungen, Umdeutungen und Uebersetzungen antiker mythischer Namen oder Entstellungen griechisch-römischer Mythenzüge nach- (S. 23.) gewiesen werden, die für die Namensformen und Mythenformen, wie wir sie bei den Nordleuten finden, das Mittelglied gebildet haben müssen. So ist oben erwähnt, dass wir in einer altenglischen Aufzeichnung Latona Jovis mater þunres môdur das Mittelglied besitzen, das Hlóđyn þórs Mutter mit der antiken Mythenwelt verbindet.[1])

Es ist früher erwähnt worden, dass der Sagenheld Ǫrvaroddr seinen Ursprung in Herkules hat. Schon der Name Ǫrvaroddr weist nach meiner Ansicht auf Herkules zurück. Dieser

1) h ist hier vor l eingeschoben wie im *an.* Hlymrek = *ir.* Luimneh *Limerick*; ā wurde zu ó in Hlóđyn = Latona wie früher im *ags.* brôc, *an.* brók = *kelt.* braca, oder später in Oda in der Stjórn S. 45 in zwei Handschriften = Ada der Vulgata, vgl. *air.* notlaic = *lat.* natalicia; t im Inlaut wurde đ wie in Kađlin = *ir.* Catilín, *lat.* Catharina; *ags.* sæþerie suđerige = *lat.* satureia (s. Cockayne Leechdoms). Endlich wurde für die lateinische Endung -ŏna die lautlich naheliegende nordische Endung -yn eingesetzt, ungefähr wie im *ags.* cyleþinie aus *lat.* chelidŏnia (Cockayne Leechd. 1. 30). Vielleicht darf man ein lateinisches Latonia als Zwischenform annehmen; so findet man in den Schol. Bern. ad Verg. Georg. 3, 6 geschrieben, wo freilich Latonia als Adjektiv vorausgeht. Die Einsetzung der Endung -ia für -a kann im mittelalterlichen Latein oft nachgewiesen werden.

hiess in England Ercol.[2]) Diesen Namen fassten die Nordleute als ein Kompositum erc-Ol *Pfeil-Ol*, wozu die Erzählungen von des Herkules nie fehlenden Pfeilen beitrugen, und erc- gaben sie so durch das gleichbedeutende ǫrvar- wieder, während Ol durch den lautlich naheliegenden Namen Oddr wiedergegeben wurde, der mit ǫrvar- *Pfeil* wegen seiner Bedeutung *Spitze* gut zusammenpasste. *Pfeil* hiess in der angelsächsischen Reichssprache earh. Aber für ea vor r mit folgendem Konsonant konnte man im Nordenglischen æ oder e schreiben; so findet sich ærig für earh *Pfeil*, erm für earm *Arm*[3]), vgl. sie đærf *opus sit* Ev. Matth. Rush. cap. 6 u. ö.; ærca *arcam* Lindisf. Prolog, S. 8; vor l z. B. in cælfur Kent. Psalt. 21, 13. 50, 21 u. s. w. Und für h in earh konnte c geschrieben werden; so findet sich Alcuinus = Ealhwine, Ælcstan = Ealhstân Anglosax. Chron. ed. Thorpe I, 121, Alcmund = Alchmund ibid. I, 95, Burhcred (mit h und c) I, 133, mæcti, allmectig in der ältesten Aufzeichnung von Cædmons Hymnus = mihtig. Es ist also bewiesen, dass erc in Ercol als earh *Pfeil* aufgefasst werden konnte. Die Aenderung von Ol zu Oddr kann verglichen werden mit Trǫllhœna aus Triduana oder Olger (Holger) danske aus Oddgeirr (Ödger, Udger), wo d umgekehrt zu l wurde. S. 24.

In einer folgenden Abhandlung hoffe ich es wahrscheinlich zu machen, dass bei den Engländern ebensowohl als bei den Nordleuten sogar vollständig entwickelte und durchaus nationalisierte heroische Sagen umliefen, die auf Grundlage von Götter- und Heldensagen der antiken Welt entstanden waren.

Mit den Götter- und Heldensagen, deren Stoff fremder Einwirkung zu danken ist, verwuchsen sich im Norden vielfach Züge, die aus dem fruchtbaren Stamm des Volksmärchens entsprossen waren, der zum Teil seine Wurzel ausschliesslich in heimischem Boden hatte. Züge, welche in diesen von mehr generell typischen Personen erzählt wurden, bei denen Namen und Umgebung leichter wechselte, wurden auf die bestimmter ausgeprägten Götter und Heroen übertragen. Namentlich in Sagen von þórr scheint diess

2) Ercol þone ent: Ælfrêds Orosius 1, X, 4; Bosworth's Ausgabe S. 33 [Thorpe S. 278].

3) Dietrich: De Kynevulfi poetae aetate S. 20, 23.

sich deutlich erkennen zu lassen, doch auch aus Óđinn-Mythen können mehrere Beispiele nachgewiesen werden. Oft haben Märchen reiche Beiträge zu Einzelschilderungen bei Mythen gegeben, in welchen die Namen und die Hauptsituation von fremden antiken Mythen oder christlichen Legenden entlehnt sind. Ich will an einigen Beispielen den Einfluss der Märchen auf die alten Göttersagen veranschaulichen.

Die ganze Sagengestalt in der Hýmiskviđa ist von einer Erzählung beeinflusst, die zumeist in Märchenform, doch auch als Lied auftritt. Ihre Hauptzüge sind folgende. Ein Mensch, oder zwei Menschen, die dann Brüder sind, kommen zur Behausung eines menschenfressenden Riesen in Abwesenheit des Hausherrn und werden dort von einer mitleidigen Frau verborgen. Der Riese kommt später heim und riecht die Fremden. Aber die barmherzige Frau lenkt seine Aufmerksamkeit ab und erzählt ihm später mit schmeichelnden begütigenden Worten die Ankunft des (oder der) Fremden. Dieser kommt aus seinem Versteck hervor und erhält S 25. die Erlaubniss auf des Riesen Hof zu bleiben. Der kleine schwache Mensch betrügt oder besiegt zuletzt den gewaltigen Riesen. [1])

Dieses Märchen hat mit dazu beigetragen, Hýmir zu einem grausamen und ungastfreundlichen Riesen zu machen, der am äussersten Meer wohnt. Im Märchen finden wir die Erklärung für die alte Unholdin mit 900 Köpfen und für die schöne Frau, die þórr und Týr versteckt und ihnen hilft. Dass diese sich unter den Kesseln verbergen ist gleichfalls ein Zug aus dem Märchen. Deutliche Verwandschaft mit der Erzählung von Hýmis und þórs Kahnfahrt zeigt das lappische Märchen »Jætten og Veslegutten« bei Friis: Lappiske Eventyr, S. 49 f. (Deutsche Uebersetzung von Liebrecht in der Germania XV, 176 f.) þórs Kraftprobe, dass er den Becher an Hýmis Hirnschale zerschellt, steht auch in Verbindung mit Märchen.

---

1) Ueber diese Erzählung s. u. a. Grimm: Deutsche Mythol.[3] S. 454 Anm: Mannhardt: Germanische Mythen S. 191 f.; Svend Grundtvig zu 'Danmarks gamle Folkeviser' No. 41; Simrock: Handbuch[5] S. 266 f.

Von einem derartigen Märchen ist auch die Erzählung der Færeyingasaga (Flat. I, 131 f.) von des Sigmundr Brestisson und seines Bruders Besuch bei þorkell þurrafrost beeinflusst.

Ein anderes Beispiel, wie Märchen auf Göttersagen eingewirkt haben, ist die Erzählung von Hrauđungs zwei Söhnen Geirrǫđr und Agnarr in der Einleitung zum Grímnismál. Sie waren auf einem Boot mit einander draussen auf der See, um zu fischen, wurden aber vom Wind ins offene Meer hinaus getrieben. In dunkler Nacht stiess ihr Fahrzeug auf, sie giengen ans Land und fanden in einer Hütte einen alten Mann. Bei ihm blieben sie den Winter über. Der Alte nahm sich des Geirrǫđr, die Frau des Agnarr an. Im Frühjahr gab der Alte ihnen einen Schiff. Aber als er und seine Frau die Brüder zum Strand geleiteten, sprach er heimlich mit Geirrǫđr. Als die Brüder an das Land ihres Vaters angesegelt kamen, stand Geirrǫđr vorn im Schiff; er sprang ans Land hinauf und stiess das Schiff hinaus mit den Worten: »Fahr in der Trolle Gewalt.« Geirrǫđr wurde König an Stelle seines Vaters, der gestorben war, aber Agnarr lebte unter den Trollen und bekam Kinder mit einem Riesenweib. Der alte Bauer, der den Geirrǫđr an sich genommen, war Óđinn, und die Alte war Frigg. Diese Erzählung ist offenbar nahe verwandt mit mehreren Märchen, welche in der Gegenwart bei den Norwegern und Lappen im norwegischen Nordland und in Finmarken S. 26. gesammelt worden sind. Unter diesen Aufzeichnungen hebe ich namentlich hervor »Havfolk« bei Friis, Lappiske Eventyr S. 19—23; »Ulta-Pigen« bei Friis S. 23—27; »Tuftefolket paa Sandflæsen« bei Asbjörnsen: Huldre-Eventyr zweite Ausgabe I, S. 267 bis 276; »Skarvene fra Udrøst« bei Asbjörnsen: Norske Folke- og Huldre-Eventyr, Kopenhagen 1879, S. 54—59. [Deutsche Uebersetzungen: Nord und Süd. Ein Märchenstrauss von Asbjörnsen und Grässe S. 13—21; Asbjörnsen, Norwegische Volksmärchen etc. 1880. S. 37 ff.]

Ein alter Skalde brachte ein hiemit nahe verwandtes Märchen, das von zwei jungen Leuten, die zum Meervolk kamen, erzählte, in Verbindung mit Geirrǫđr und Agnarr, indem er den blaugekleideten Meermann zu Óđinn machte. Und dieses Märchen ist hier mit Elementen verschmolzen, welche, wie ich in einer späteren Abhandlung zu beweisen hoffe, einen ganz verschiedenen Ursprung haben.

Der Drang der Nordleute, sich vollständig die fremden Er-

zählungen anzueignen, denen sie eifrig lauschten, aber die sie meist mangelhaft verstanden, ihr Trieb sie völlig zu einheimischen zu machen, offenbart sich auch darin, dass die Handlungen durch Ideenassociationen, die gewöhnlich sehr willkürlich sind, von Orten, an welchen sie nach der Grunderzählung vorgiengen, nach Ländern versetzt werden, in denen die Nordleute selbst verkehrten.

Ebenso verwandelte man die fremden Namen von handelnden Personen in einheimische, indem man sie entweder umdeutete (durch Volksetymologie veränderte) oder nach der vermeintlichen etymologischen Bedeutung der Namen übersetzte oder durch Namen von mythischen Personen des Nordens wiedergab, die am ehesten den fremden zu entsprechen schienen.

Zu der hier angedeuteten historischen Entwicklung der nordischen Mythendichtung gibt die Geschichte der nordischen Ornamentik, wie sie von dem dänischen Archaeologen Sophus Müller beleuchtet worden ist, eine bemerkenswerte Analogie. Als Motive des älteren irischen Stils in die nordische Ornamentik aufgenommen wurden, schuf man »einen Mischstil, worin die beiderseitigen Motive so innig zusammengearbeitet sind, dass man überall Einzelnheiten trifft, die an die S. 27. irische sowohl als an diejenige Stilrichtung erinnern, die im Norden von der Völkerwanderung her herrschend war«.[1]) »Die ganze Gruppe trägt das Gepräge einer neuen und kräftigen Strömung in der nordischen Ornamentik, beruhend auf der Bekanntschaft mit den vortrefflichen irischen Metallarbeiten und auf der Aufnahme neuer Motive«.[2])

Man muss sich wundern, dass die Wikingerzeit für all das Raum hat, was ich in sie verlege: für Aufnahme und Umbildung aller der fremden Elemente — für das Aufkeimen der gesammten auf diese Elemente gegründeten reichen mythischen und heroischen Dichtung — für die Entfaltung von Mythen wie die von Baldr, von Valhǫll, Yggdrasill, Ragnarøkkr, deren Keime teilweise älter sein mögen, zu vollem Wachstum — ja für die Ausprägung der gesammten Lebensauffassung der Nordleute zu der eigentümlichen

1) Aarbøger f. nord. Oldkynd. 1880. S. 290.

2) Ebd. S. 292.

Gestalt, zu welcher sie diese Mythen gestempelt hat und von ihnen gestempelt worden ist. Und ich will einräumen, dass Götter- und Heldensagen wie mehrere andere historische Thatsachen zu der Vermutung führen könnten, dass die Fahrten der Nordleute in westlichen Fahrwassern einige Zeit vor der eigentlichen Wikingerperiode begannen und nicht erst in den letzten Jahren des 8. Jahrhunderts.[3]) Wenn diess nun auch sich nicht so verhalten sollte, so sehen wir jedenfalls, dass die nordischen Völker in anderen Beziehungen in einem verhältnissmässig sehr kurzen Zeitraume, der um das Jahr 800 zu fallen scheint, dessen Dauer sich aber kaum noch bestimmen lässt, die durchgreifendsten Veränderungen durchgemacht haben. Die äusseren Erscheinungen des Lebens wurden so vollständig umgewandelt, dass kaum eine Waffe, ein Gerät, ein Schmuck seine Form bewahrte. Die Schrift tritt beim Ausgang dieses Zeitraumes in einer nach ganz neuem Princip eingerichteten Gestalt auf mit weitgehender Aenderung oder Beseitigung des Alten. Und, wie es scheint, hat die Sprache das ganze 7. ja vielleicht 8. Jahrhundert[4]) hindurch den Charakter bewahrt, den wir in den nächst vorausgehenden Jahrhunderten auf Inschriften beobachten. Ihr nordisches Sondergepräg ist auf dieser Stufe so wenig entfaltet, dass man mit Grund die Sprache bloss als einen germanischen Dialekt bezeichnen kann. Aber im 9. Jahrhundert tritt sie mit voll entwickelter nordischer Individualität auf; sie ist nun in Lauten und Formen, in den für den Satzbau notwendigsten Formwörtern und überhaupt im Wortvorrat durchgreifend verschieden von der Sprache, die im Norden bis ins 7. und 8. Jahrhundert alleinherrschend war.[1]) Es kann uns demnach nicht

S. 28.

---

3) Vgl. Sars: Udsigt over den norske Historie 1, 161 (1² 190—91). Sars's treffliche Schilderung S. 159—167 (1² 189—198) gibt überhaupt ein anschauliches Bild der Verhältnisse, unter welchen die nordischen Götter- und Heldensagen zum guten Teil gebildet wurden.

4) Undset führt die nordischen Funde von Gegenständen mit ausgeprägtem Mittel-Eisenaltercharakter auf die Zeit von 600—700 zurück (Aarbøger 1880 S. 180).

S. 28. 1) Die Runeninschriften müssen uns namentlich leiten, wenn wir die Veränderung nicht bloss der Schrift, sondern auch der Sprache verfolgen wollen. Die dänischen Runensteine von Kallerup, Snoldelev, Helnæs und Flemløse setzt Wimmer in die Zeit um 700, und ich setzte

wundern, dass auch der Glaube und die Dichtung des Volkes in verhältnissmässig kurzer Zeit eine Revolution durchgemacht hat. Und es ist nur, was wir erwarten müssen, dass die nordische Individualität auch in der mythisch-heroischen Dichtung erst in der Wikingerzeit, im jüngeren Eisenalter voll entwickelt hervortritt. Doch müssen wir es natürlich finden, dass die neugeschaffene Dichtung nicht ganz gleichzeitig mit der neugeschaffenen Sprachform entstand, sondern erst nachdem diese sich einigermassen befestigt hatte.

Der Einfluss, den Erzählungen und Vorstellungen, welche die Nordleute auf den britischen Inseln annahmen, auf deren mythische Sagen übten, scheint sich durch Jahrhunderte hindurch erstreckt zu haben; aber erst durch eindringende Untersuchung der einzelnen Sagen können wir hoffen, zu einer Scheidung zwischen den verschiedenen zeitlichen Schichten zu gelangen. Keines der von den Isländern bewahrten Gedichte ist so alt, dass seine Entstehung vor diesen Einfluss fällt. Die Untersuchung des Baldr-Mythus wird zeigen, dass die in der Vǫluspá auftretende Form dieser Mythe eine spätere Umbildung einer nordischen Sage ist, die schon in ihrer älteren heroischen Form den im Westen empfangenen Impulsen ihre Entstehung dankt und die also gewiss in der ersten S. 29. Wikingerzeit sich gebildet haben muss. Aber andere Züge sind in weit späterer Zeit vom Westen her in die nordische Mythenwelt übertragen worden.

Einer von Freyja's Namen ist S ý r, *gen.* Sýrar. Derselbe — er kommt zuerst in Gedichten von Kormak in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts vor und bei Hallfreðr ums Jahr 1000 — will die d e a S y r i a wiedergeben, von der es bei Hygin. Fab. 197. S. 126 (Schmidts Ausgabe) und in mehreren lateinischen Aufzeichnungen heisst, sie wäre dieselbe wie Venus. Der von *ir.* d í a *Gott* entlehnte Name für die Heidengötter díar ist bloss aus Kormak und der Ynglingasaga bekannt. Und die Ynglingasaga Kap. 2 steht allein mit dem Ausdruck, dass Óðinn seinen Mannen

---

sie früher in den Anfang des 9. Jahrhunderts. Ich finde jetzt keinen zureichenden Grund sie vor 850 zu setzen, und dem entsprechend glaube ich, dass die ganze Entwicklung etwas herabgerückt werden muss.

bjannak (d. i. Segnung) gab, was vom gaelischen bennact (jetzt beannachd) entnommen und ein christliches lateinisches Wort ist (benedictio). Mehrere in der Snorraedda verzeichnete mythische Berichte müssen sich gleichfalls auf verhältnissmässig späte Entlehnung gründen.

Aehnlich liegt die Sache, wenn sowohl älterer wie jüngerer irischer Kunststil im Norden Einfluss gewann.[1] Doch die Analogie lässt sich nicht durchführen; denn während es in der Kunst der jüngere Stil ist, der die eingreifendste Bedeutung für den Norden hatte, scheint umgekehrt der Einfluss vom Westen her auf die nordische Mythologie gerade in der ersten Wikingerzeit am stärksten gewirkt zu haben.

Die allermeisten nordischen Götter- und Heldensagen, deren Stoff wesentlich fremd ist und deren Vorbilder die Nordleute auf den Westfahrten kennen lernten, scheinen nach der Natur der Sache bei ihrem ersten Auftreten notwendig auf einen engen Kreis der Gebildetsten beschränkt gewesen zu sein, derjenigen, welche in Berührung mit den Geistlichen und Vornehmen des Auslandes kamen. Die Erzählungen, welche die Nordleute englisch erzählen hörten, haben sie wahrscheinlich meist in ungebundener, doch bisweilen auch gewiss, namentlich was die Heldensage betrifft, in gebundener Form überkommen, oder in einer Form, die rythmische Darstellung mit prosaischer Rede wechseln liess. Und es waren gewiss nicht wenige Erzählungen, die auch nachdem sie zu nordischen Götter- und Heldensagen umgewandelt waren, nicht in rythmischer Form behandelt wurden.[1] Wo die fremden Sagen S. 30. in nordischen Versen wiedergegeben wurden, hörten die Zeitgenossen der Skalden sie wohl von Anfang an in der Regel als eine gelehrte Dichtung. Aber in verhältnissmässig kurzer Zeit verbreitete sich wenigstens ein grosser Teil der Sagen und Vor-

1) Sophus Müller in den Aarbøger f. nord. Oldkynd. 1880 S. 294 f.

S. 30. 1) Manche hervorragenden Forscher haben behauptet, dass alle nordischen Sagen der Vorzeit sich auf alte Lieder gründen, die ihre einzige Quelle und ihre einzige Grundlage sein sollen. S. hierüber namentlich Svend Grundtvig: Den nordiske Oldtids heroiske Digtning, S. 4. Diese Behauptung kommt mir unbewiesen und unbeweisbar vor. So urteilt auch Benedict Grøndal in der Zeitschrift Gefn 1872, S. 14 ff.

stellungen, die sich auf Grund fremder Einwirkung gebildet hatten, über das ganze Volk, wenn auch freilich zuweilen nur in Bruchstücken und unbestimmten Umrissen. Es wird die Aufgabe der Zukunft sein, die verschiedenen Schichten in der nordischen Mythologie und im Volksglauben zu scheiden, darzuthun, wieweit die grosse Masse des Volkes mehr an mythischen Vorstellungen festhielt, die ursprünglicher und einfacher waren, obwohl auch ärmer, und darzuthun, wie weit dies Verhältniss in den verschiedenen Gegenden im Norden ein verschiedenes war.

Wir dürfen voraussetzen, dass die mythische und heroische Dichtung, die jene von den Engländern oder Iren empfangenen Stoffe reproducierte, am frühesten bei den Nordleuten im Westen blühte. Und es ist nicht unwahrscheinlich, dass einige von den Liedern, welche in die Sæmundaredda aufgenommen sind, zuerst sich dort drüben entwickelt haben.[2] Doch wanderte die Dichtung bald weit über das Meer.

Die Hauptmasse der in isländischen Schriftwerken bewahrten Götter- und Heldensagen, welche im Westen unter fremdem Einfluss entstanden, waren gewiss schon in der letzten Zeit des Heidentumes rund umher in Island und anderen norwegischen S. 31. Niederlassungen, sowie in Norwegen, besonders im westlichen, bekannt. Viele von ihnen müssen in rythmischer Form behandelt und von Skalden in diesen Ländern weiter entwickelt worden sein.

Da die Dänen Hauptanteil an den Wikingerzügen nach dem Westen nahmen, da während dieser Züge Leute aus den verschiedenen Ländern des Nordens jeder Zeit sich unter einander herumtrieben oder in Verbindung mit einander auftraten, und da

---

2) Vigfússon hat (in den Prolegomena zur Sturlunga S. CLXXXV—CXCIV) mit Grund hervorgehoben, dass viele Anzeichen in mehreren Gedichten der Sæmundaredda auf die britischen Inseln hinweisen. Aber ich traue den Merkmalen nicht, wornach er eine norwegische Dichtung, die älter wäre als die Wikingerzeit, von der westländischen Wikingerpoesie scheiden will. Und die Gedichte, welche Vigfússon zu dieser letzteren rechnet, trennt er nach meiner Meinung zu scharf von der isländischen Dichtung. Ausdrücke in kunstvollen Skaldengedichten scheinen zu beweisen, dass die wichtigsten der mythischen und heroischen Lieder, die hier in Frage kommen, auf Island um das Jahr 1000 bekannt waren.

die Dänen den lebendigsten und dauerndsten Verkehr mit England erhielten, so müssen wir notwendig voraussetzen, dass die fremden Vorstellungen und Erzählungen einen durchgreifenden Einfluss auch auf den Glauben und die Dichtung der Dänen gewannen. Und dass dem wirklich so war, dafür ist Saxo Grammaticus der beste, aber nicht der einzige Zeuge.

Ja die Einwirkung von Westen her erstreckte sich über den ganzen Norden. Dass sie auch in Schweden und im südöstlichen Norwegen der Entwicklung der Mythendichtung eine neue Zeit eröffnete, kann wegen des Mangels an Quellen nicht so leicht bewiesen werden. Doch glaube ich einzelne zerstreute Zeugnisse hiefür zu finden, so z. B. in den von Götternamen gebildeten Ortsnamen und in der Form der Sigurds-Sage, welche die Einritzungen auf Steinen in Södermanland und Upland und norwegische Holzschnitzereien aufweisen.

Schon auf Grund der Altertümer müssten wir vermuten, dass Schweden nicht unberührt von der westlichen Einwirkung hat bleiben können. Denn Gotland hat bisher die meisten Funde von Gegenständen in einem Mischstil geliefert, welcher Einwirkung älterer irischer Kunst zeigt. [1]) Und der jüngere irische Kunststil bekam eingreifende Bedeutung für den ganzen Norden. [2])

Wo die unter fremder Einwirkung entstandenen Sagen von Göttern oder Heroen bei verschiedenen nordischen Völkern sich nachweisen lassen, zeigen die wechselnden Formen auf eine nordische Grundlage zurück. Diese hat sich wohl zumeist anfänglich im Westen gebildet, aber bei den verschiedenen einzelnen Sagen kann natürlich die Richtung der Wanderung eine verschiedene gewesen sein.

1) Sophus Müller in den Aarb. f. nord. Oldkynd. 1880 S. 294.
2) A. a. O. S. 295 ff.

S. 32.

Baldr.

Die Erzählung von Baldr kennen wir in mehreren Formen, deren Verschiedenheiten uns in den Stand setzen, bei dieser Sage in weiterem Umfang als sonst die historische Entwicklung innerhalb der nordischen Grenzen selbst zu verfolgen. Ich hebe zwei Hauptformen hervor. Die eine liegt in verschiedenen von den Isländern bewahrten Quellen vor, namentlich, kurz angedeutet, in den Gedichten Vǫluspá und Vegtamskviđa, ausführlich in Prosa dargestellt in der Snorraedda; die andere Hauptform in der dänischen Sage, die lateinisch von Saxo Grammaticus wiedergegeben wurde. Ich halte mich zuerst an die isländischen Quellen allein, zumal an die Snorraedda und Vǫluspá.

I.

Der Baldr des isländischen Mythus im Verhältniss zu Christus.

Der Baldr-Mythus, wie wir ihn aus den isländischen Quellen kennen, ist nach meiner Meinung aus mehreren in ihrem Ursprung himmelweit verschiedenen Bestandteilen zusammengewachsen. Das eine Hauptelement ist das christliche.

Der Baldr-Mythus in der Vǫluspá und Snorraedda hat teilweise seine mittelbare Grundlage in christlicher und halbchristlicher Leute Vorstellungen und Erzählungen von Christus.

Hören wir die Schilderung in der Gylfaginning: »Óđins zweiter Sohn ist Baldr der Gute. Von ihm ist Gutes zu be-

richten; er ist der Beste, und ihn preisen alle. Er ist so schön anzusehen und so glänzend, dass Licht von ihm strahlt, und die weisseste aller Blumen wird mit Baldrs Augenwimpern verglichen. Hierin kann man ein Zeichen sehen, wie schön er ist am Haar und am ganzen Leib. Er ist der weiseste[1]) der Asen, der beredteste und der mildeste.[1]) In seiner Behausung ist nichts Unreines.«[2]) S. 33.

Ueber dieser Schilderung von des obersten Gottes Sohn scheint mir deutlich ein Widerschein des heiligen Glanzes zu ruhen, womit Christen das Bild von Gottes Sohn, dem weissen Christ, umgaben.

In einer Menge Legenden von heiligen Männern wie Frauen wird erzählt, dass der Heiland sich ihnen als Jüngling von strahlender Schönheit zeigte. In dem bretonischen »Grand Mystère de Jésus« wird er von Pilatus's Frau »Jesus der schöne und gute«[3]) genannt. Die Pflanzen, die im Norden »Baldersbraa« (d. i. *Baldrs Augenwimper)* heissen, gleichen einander darin, dass sie Compositen (Vereinblütler) mit gelber Scheibe und weissen Strahlen sind.[4]) Wenn der alte isländische Verfasser sagt, dass man an der Pflanze »Baldrsbrá« sehen kann, wie schön Baldr an Haaren und am ganzen Leib war, so scheint der Schluss geboten, dass man sich denselben mit der weissesten durchsichtigsten Hautfarbe und mit goldgelbem Haar vorstellte.

Zum Vergleich hiemit führe ich einen Zug an, der in dem ebenerwähnten bretonischen Mysterienspiel vorkommt, welches nicht älter als der Schluss des 15. Jahrhunderts ist,[5]) und welches

1) Für vitrastr hat die Upsala-Edda: hvitaztr (Sn. E. II, 267), was ich trotz Mogk: Untersuch. über die Gylfag. S. 52 (= Paul-Braune's Beiträge VI, 528) für einen Schreibfehler halte.

S. 33. 1) Sn. E. I, 90 = II, 267 [G. 22]. Skadi sagt: fátt mun ljótt á Baldri, Sn. E. I 214 [Br. 56 (2)].

2) Sn. E. I, 92 [G. 22]; Grímnismál Str. 12.

3) Le Grand Mystère de Jésus ... par le vicomte Hersart de la Villemarqué, 2me éd., S. 116.

4) N. M. Petersen: Nordisk Mythologi, 2. Ausgabe S. 278.

5) Es ist darin eine Arbeit von 1486 benützt, s. Revue Critique I (1866) 228. Der älteste jetzt bekannte Druck ist von 1530, doch war ein älterer vorhanden.

mittelbare Benützung des apokryphen Nicodemusevangeliums aufweist. Nachdem hier die Richtknechte Jesus entkleidet haben, um ihn zu geisseln, sagt einer von ihnen: »ich sah noch nie einen so weissen Menschen wie ihn! nicht ein Flecken!«[6]) Und in allen englischen Mysterienspielen tritt Jesus mit goldener Perrücke auf, wie auch kirchliche Skulpturen ihm vergoldetes Haar gaben.[7])

S. 34. 1 Daraus, dass man in Balder Christus sah, darf man es erklären, dass keine That dieses Sohnes des Óđinn besungen wird: nur seine Persönlichkeit wird geschildert. Von seiner Wirksamkeit im Leben ist fast kein äusserer Zug zu berichten: alles Gewicht wird auf seinen Tod gelegt. Und gerade wie Christus stirbt Baldr in seiner Jugend.[1])

Doch wir suchen beweiskräftigere Uebereinstimmungen.

Alle Quellen nennen als Baldrs Mörder Hǫđr. Er ist nach der Snorraedda blind. Diess wird in der Vǫluspá nicht erwähnt, doch enthält das Lied nichts, was dagegen spräche, dass sein Verfasser dieselbe Vorstellung von ihm hat. Im Gegenteil scheint des Hǫđr Blindheit auch hier vorausgesetzt zu werden, weil das Lied den Loki als eigentlichen Urheber von Baldrs Ermordung kennt. Wesshalb ist Hǫđr blind? Wackernagel, dem Jakob Grimm folgt, meint als Gott des Kriegsglückes, denn der Name Hǫđr be-

---

6) Le Grand Mystère de Jésus, S. 107. Im Nicodemusevangelium wird Jesus »praeclarus sine macula« genannt: Tischendorf Evang. apocr.[2] S. 400.

7) Ebert im Jahrbuch für roman. und engl. Literatur I, 62.

S. 34. 1) Skírnismál 21 wird Baldr, der auf den Scheiterhaufen gelegt wird, des Odinn junger Sohn genannt. In dem altenglischen Gedicht »Traumgesicht vom Kreuz« heisst Christus, der das Kreuz besteigt, der junge Held: Greins Bibliothek I, 144, v. 39.

Nach der oben übersetzten Schilderung Baldrs, die mit dem Wort líknsamastr *der mildeste*, schliesst, wird in der Gylfaginning I, 90—92 [22] weitergeführen: en sú náttúra fylgir honum, at engi (eigi im cod. Ups.) má haldaz (so cod. Reg. und Ups.; hallaz im Worm., gewiss falsch) dómr hans. »*Aber es ist eine Eigentümlichkeit an ihm, dass keines seiner Gerichte sich halten kann.*« Diess enthält eine Andeutung, dass Baldrs Reich nicht von dieser Welt ist, was mit der Thatsache in Verbindung steht, dass er in seiner Jugend stirbt und dass die Schlechtigkeit in der Welt zunimmt. (Vgl. Aeusserungen über diese Worte von Gísli Brynjúlfsson in Goldschmidts Nord og Syd 1858, 2, S. 84 und von Benedict Grondal in den Annal. f. nord. Oldkynd. 1868, S. 251.)

deutet *Krieg, Kampf*. Andere denken sich ihn als Personifikation der blinden Kriegswut. Doch die isländische Sage, die, hierin von der dänischen abweichend, den Hǫđr blind sein lässt, stellt ihn nicht als kriegerisch, als Gott des Krieges oder Kriegsglückes hin, während er bei Saxo, der ihn als kriegerisch kennt, nicht blind ist. Viele andere Gelehrte meinten, dass Hǫđr blind sei als das Winterdunkel, das dem Baldr Feind ist, in welchem sie das Sonnenlicht erblicken. Aber hiebei übersieht man abgesehen von Anderem den wesentlichen Unterschied zwischen des Hǫđr und des Loki Thätigkeit bei Baldrs Tod.

S. 35.

Da die isländische Sage Hǫđr nur als Mörder des Baldr festgehalten hat, so muss seine Blindheit wohl mit dem Umstande in Verbindung stehen, dass er Baldr tödtet. Seine Blindheit ist das äussere Zeichen seiner geistigen Verblendung: er vollführt seine That nicht aus Bosheit wie Loki, sondern ohne zu wissen was er thut. Desshalb heisst es von ihm in dem Lied, welches der Verfasser der Skjǫldungasaga in der Erzählung vom Tod des Ivarr Víđfađmi benützte, dass er »der einfältigste der Asen« war, aber doch ein Feind des Miđgarđsormr (der Weltschlange, d. i. des Teufels, den man sinnbildlich im Leviathan dargestellt sah); das will sagen: er war gut, handelte nicht aus Bosheit. Und mit ihm wird hier der schonische König Guđrøđr verglichen, der sich durch die Bosheit eines Andern verleiten liess, seinen Bruder Hálfdan zu morden.[1])

Der blinde Hǫđr ist der blinde Longinus, der Christus durchbohrt.[2]) In der Gylfaginning wird erzählt, dass der blinde Hǫđr, während die anderen Asen auf Baldr schiessen, waffenlos und unthätig zu äusserst im Kreis der Männer steht. Da kommt Loki hin zu ihm, bittet ihn, auf Baldr zu schiessen, gibt ihm den Mistelzweig in die Hand, und zeigt ihm, wohin er

1) Sǫgubrot in den Fornald. ss. I, 373. Die Handschrift hat hier »heimdallr«, doch ist havđr eine evidente Korrektur, die ich Archivassistent Jørgen Bloch in Kopenhagen danke. Heimdallr passt hier nicht, da er weder einfältig war, noch seinen Bruder tödtete.

2) Svend Grundtvig (Danmarks gamle Folkeviser II, 537) sah zuerst die Aehnlichkeit zwischen Hǫđr und Longinus, doch von einem anderen Gesichtspunkt als ich.

seinen Schuss richten soll. Dieser durchbohrt Baldr, und er fällt todt zur Erde.[3]) Der Dichter der Vǫluspá muss die gleiche oder eine doch im Wesentlichen gleiche Erzählung von Baldrs Tod gekannt haben, denn die Vǫlva sagt, dass Baldr von Hǫđr mit dem Mistelzweig geschossen wird, und sie erwähnt des Loki Bestrafung unmittelbar nach den Begebenheiten, die in Verbindung mit Baldrs Tod stehen.[4])

S. 36. In den Schilderungen des Mittelalters von Christi Tod bei verschiedenen Völkern wird erzählt, dass man dem blinden Longinus, der dabei steht oder vorbei kommt, eine Lanze in die Hand gibt, um damit Christus zu durchstossen, der am Kreuze hängt; er wird herangeführt, einer der Knechte zeigt ihm, in welcher Richtung er stossen soll, und die Lanze durchbohrt Christi Herz.

Dieser Longinus wird in England schon in angelsächsisch abgefassten Handschriften erwähnt.[1]) Die Legende von ihm kennen auch die alten Iren. Bei der Darstellung der Kreuzigung Christi in einer irischen Handschrift in St. Gallen vom 9. Jahrhundert geht eine rote Zickzacklinie zu dem Auge des Soldaten, der Christus mit einer Lanze sticht, von der Seite des Gekreuzigten aus, da wo die Lanze hin trifft, was anzeigen soll, dass der blinde Soldat durch Christi Blut sein Gesicht wieder erhält.[2])

---

3) Sn. E. I, 174 [G. 49 (50)]. Ich verweise nicht zugleich auf die Upsala-Edda, ausser wo es aus besonderen Gründen notwendig ist.

4) Vǫluspá im Codex Regius, Str. 32—35.

S. 36. 1) S. Cockayne, Leechdoms I, S. 393; Morris Legends of the Holy Rood S. 107 In einer Sammlung von Fragen und Antworten, welche unter dem Titel »Bedae Collectanea et Flores« in der Folioausgabe der Werke Beda's (Colon. Agrip. 1612 vol. 3) gedruckt ist, heisst es: Dic mihi nomen illius militis, qui punxit latus Domini nostri Jesu Christi? — Dico tibi, Leorrius dictus est (Kemble, Salomon and Saturnus S. 324).

2) Codex No. 51. Vgl. Keller in den Mittheilungen der antiqu. Gesellsch. in Zürich, Bd. 7, H. 3, 1851 Taf. V. Auf diese Zeichnung machte mich zuerst Professor Engelhardt in Kopenhagen aufmerksam. Es muss eine Wiederholung derselben Zeichnung sein, die sich bei Westwood in den Miniatures and Ornaments of Anglosaxon and Irish Manuscripts, Taf. 28, findet. Auf dieser Tafel gibt Westwood unrichtig an, dass die Zeichnung sich in Hschr. No. 1395 in St. Gallen finde, aber im Text S. 66 nennt er No 51, was das Richtige sein muss. In Kellers Wiedergabe sind bei dem Soldaten, der mit der Lanze sticht, die Augäpfel nicht bezeichnet wie bei den übrigen

Und Longinus, der Jesu Seite verwundete, wird öfter in irischen Schriftwerken genannt, so unter dem 23. Oktober in dem Gedicht »Oengus's Kalender«, welches nach Stokes gegen Ende des 10. Jahrhunderts verfasst ist.*)

Die in der abend- und morgenländischen Kirche gekannte mittelalterliche Erzählung vom blinden Longinus, der Christi Leib mit einer Lanze durchstach, und der von Manchen als Krieger bezeichnet wird, gründet sich auf das Evangelium Johannis 19, 34—35: *Ἀλλ' εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξε, καὶ εὐθὺς ἐξῆλθεν αἷμα καὶ ὕδωρ. Καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε κτλ. Aber einer der Kriegsknechte stach mit einem Speer ihm in die Seite, und alsbald kam Blut und Wasser heraus* S. 37. *Und der es gesehen hat, hat es bezeugt und sein Zeugniss ist wahr.* Man hat früher allgemein geglaubt, dass der Name des Kriegsknechtes Longinus der vom Anfang des 5. Jahrhunderts ab genannt wird, von dem im Evangelium gebrauchten Wort *λόγχη Lanze* abgeleitet sei; aber Lipsius [1]) vermutet, dass der Name aus einem älteren lateinischen Bericht [2]) herübergenommen sei, der meldet, dass ein Oberster (praefectus), der bei Pauli Führung zur Richtstätte zugegen war und nach des Apostels Hinrichtung sich bekehrte, Longinus hiess. Der Ausdruck des Evangeliums *ὁ ἑωρακὼς der gesehen hat* scheint auf den Kriegsknecht bezogen worden zu sein, obwohl er eigentlich vom Evangelisten selbst gemeint ist. Aus diesem Ausdruck »der welcher gesehen hat«, und den Worten in v. 37: »Sie sollen sehen, in welchen sie gestochen haben« schloss man, dass der Kriegsknecht erst durch Christi Blut, das ausströmte, sehend wurde, und dass

---

Personen; aber bei Westwood sieht man keinerlei derartige Andeutung der Blindheit der Person. Auch andere wesentliche Abweichungen bestehen zwischen Kellers und Westwoods Abbildungen.

*) Auch in einem Traktat, der, wahrscheinlich im 11. oder 12. Jahrhundert geschrieben, in »The Stowe Missal« steht, s. The Irish Passages in the Stowe Missal. Edit. by Whitley Stokes. Calcutta 1881 S. 13.

S. 37. 1) Die Pilatus-Acten, Kiel 1871, S. 38.

2) Pseudo-Linus de passione Pauli in den Bibl. Patr. Max. II, S. 71 ff. (Linus, der angebliche Verfasser, war römischer Bischof im ersten Jahrhundert.)

er vorher blind gewesen sei. Man verwechselte ihn zum Teil mit dem Hauptmann, welcher dem sterbenden Jesus gegenüberstand und, als dieser seinen Geist aufgegeben hatte, sagte: »Wahrlich dieser Mensch ist Gottes Sohn gewesen.« Auch der Hauptmann wird von vielen Longinus genannt. Es kann uns hier gleichgültig sein, ob es von Anfang an nur geistlich gemeint war, dass der Kriegsknecht, der mit dem Speere sticht, durch Christi Blut sein Gesicht erhielt; im Mittelalter wurde es jedenfalls allgemein zugleich leiblich verstanden. [3])

Aus dieser Entwicklung wird man ersehen, dass nicht die Rede davon sein kann, dass die Legende vom blinden Longinus, der Christi Leib durchbohrt, ihren Ursprung im Baldr-Mythus habe. Aber nicht einmal der Zug, dass man ihm den Speer in die Hand gibt und ihn hinzuführt, um den Heiland zu durchbohren, kann dem Einfluss des Baldrmythus zugeschrieben werden. [1])

S. 38.

Dieser Zug folgt ja mit Notwendigkeit daraus, dass Longinus blind ist, und er kommt an Stellen und in Zeiten vor, wo der Gedanke an Einfluss des Baldrmythus ausgeschlossen ist. Das dänische, 1732 gedruckte, Lied (»Vise«) von Jesu Leiden steht nicht allein in der Darstellung:

Saa ledde de op den blinde Mand
de fik hannem Spyd i Hænder. [2])

---

3) Ueber die Longinus-Sage s. u. a. Gretser: De cruce Christi I, S. 93 bis 97; Thilo: Codex Apocryphus I, S. 586; Svend Grundtvig: Danmarks gamle Folkeviser II, S. 537; Konrad Hofmann in den Sitzungsber. der Münchn. Akademie philos.-hist. Kl. 1867 S. 213; Lipsius: Die Pilatus-Acten S. 38 f.

S. 38. 1) Wie Sv. Grundtvig: Danm. g. Folkev. II S. 537 und S. VIII meint. Andererseits bezeichnet Grundtvig (Om Nordens gamle literatur S. 81 [Auch in Histor. Tidskrift 3. række, V]) die Blindheit des Hǫdr als einen »später eingedrungenen allegorischen Zug, der sich in der mittelalterlichen Legende von St. Longinus wiederholt.« Korrekter scheinen mir Rosenbergs Worte (Nordboernes Aandsliv I S. 215): »Die Blindheit des Hǫdr könnte möglicherweise in die Darstellung der Gylfaginning aus einer im Mittelalter weit verbreiteten Legende eingedrungen sein, nach welcher der Soldat, Longinus, welcher Jesu Seite durchstach, blind war.« Doch ist die Blindheit nach meiner Meinung nicht zuerst in der Gylfaginning aufgetreten.

2) Danmarks gamle Folkeviser, udg. af Sv. Grundtvig II, 538.

[So brachten sie her den blinden Mann, sie gaben ihm den Speer in die Hände].

In dem cornischen Drama »Unseres Herrn Jesu Christi Leiden« auf welches das Nicodemusevangelium einwirkte. und welches wahrscheinlich aus dem 15. Jahrhundert stammt, einigen sich die Richtknechte, während Christus am Kreuz hängt, aber ehe er noch gestorben ist, darüber, den blinden Longeus zu holen, damit er Christus ins Herz steche und damit so das Leben von ihm genommen werde. Nachdem Christus gestorben, führt einer der Richtknechte den Longeus hin zum Kreuz, gibt ihm eine Lanze in die Hand, fordert ihn auf, damit kräftig aufwärts zu stossen. Longeus antwortet: »Ich will stossen, so gut ich kann; du darfst mich nicht tadeln, wenn ich fehl stosse, denn ich bin blind und sehe gar nichts.« Er trifft dann Jesu Herz.[3]) In einem französischen Schauspiel »La Résurrection du Sauveur«, das in einer Handschrift des 13. Jahrhunderts überliefert ist, und gleichfalls in Verbindung mit dem Nicodemusevangelium steht, treffen zwei Soldaten, welche Lanzen in der Hand haben, den blinden Longinus. Sie bitten ihn, mitzukommen, um des Gekreuzigten Seite zu durchbohren. Wie sie vor das Kreuz kommen, geben sie ihm eine Lanze in die Faust und fordern ihn auf, kräftig zu zu stossen, damit sie sehen können, ob der Gekreuzigte todt ist oder nicht. Longinus trifft nun Jesus ins Herz.[1]) Schon in Handschriften des Nicodemusevangeliums heisst es, dass man Longinus die Lanze gibt.[2]) Und ebenso wird der Ausdruck accepta lancea von dem, der Jesus mit der Lanze durchbohrt, in einem Stück gebraucht, welches die meisten alten in Irland geschriebenen Evangelienhandschriften in das Evangelium Matthaei Kap. 27 zwischen Vers 49 und 50 einschalten.

S. 39.

Hiemit ist bewiesen, dass die Erzählung von Longinus nicht im Mindesten vom Baldr-Mythus beeinflusst ist, und die überraschende Aehnlichkeit zwischen der christlichen Legende und dem nordischen

3) Ancient Cornish Drama, edit. and translat. by E. Norris I, 453. 461. Aehnlich in den englischen »Chester Plays« II 66.

S. 39. 1) Monmerqué et Francisque Michel: Théatre Francais au moyen-âge S. 13 f.

2) Accipiens autem Longinus miles lanceam aperuit latus eius: Tischendorf Evangelia apocrypha[2] S. 362.

Mythus kann also nur daraus erklärt werden, dass jene die Hauptquelle für diesen ist.

Baldr findet seinen Tod durch den Schuss des Hǫđr, während der Kriegsknecht im Evangelium Johanni Christi Seite durchbohrt, nachdem er schon gestorben ist. Aber dieser wesentliche Unterschied verschwindet fast ganz, wenn wir auf die mittelalterlichen Darstellungen des Leidens Christi Rücksicht nehmen. Zum ersten muss hier das apokryphe Evangelium erwähnt werden, das von Karls des Grossen Zeit ab Nicodemusevangelium genannt wird. Dieses, eine lateinische Bearbeitung eines griechischen Werkes, ist jedenfalls nicht älter als die zweite Hälfte des 5. Jahrhunderts[3]) und war schon im 8. Jahrhundert in England bekannt.[4]) In derjenigen Bearbeitung des zweiten Teiles des Werkes (von Christi Höllenfahrt), welche Tischendorf A nennt, sagt der Satan nach Christi Kreuzigung zum Herrscher der Unterwelt (Inferus): »Ich habe die Lanze geschärft, Jesus zu durchbohren, ich habe Galle und S. 40. Essig zum Trank für ihn gemischt, ich habe den Stamm zugerichtet, ihn daran zu hängen und Nägel ihn anzuheften, und sein Tod ist nahe, dass ich ihn zu dir führen kann als meinen und deinen Untertan.«[1]) Es liegt am nächsten, diese Stelle so aufzufassen, dass der gekreuzigte Jesus vor seinem Tod mit der Lanze durchbohrt wurde. Ferner schieben mehrere lateinische Handschriften des Nicodemusevangeliums in die Erzählung von der Kreuzigung einen Satz ein, wornach Longinus, ehe Jesus stirbt, eine Lanze in die Hand bekommt und damit die Seite des Gekreuzigten öffnet. Dieser Satz, der hier offenbar unursprünglich ist, findet sich schon in einer Handschrift, welche älter als das 10. Jahrhundert sein soll.[2]) Endlich hat dieselbe Handschrift, wo Annas und Kaiphas von Jesu Tod erzählen, die Reihenfolge »dornengekrönt, durchbohrt mit der Lanze, gekreuzigt, gestorben am Stamm und begraben«, andere Handschriften »dornengekrönt, gekreuzigt, durchbohrt mit der Lanze u. s. w.[3])

3) Lipsius: Die Pilatus-Acten.

4) Wülcker: Das Evangelium Nicodemi, Paderborn 1871, S. 12.

S. 40. 1) Tischendorf Evangel. apocrypha² S. 395 f.

2) ebd. S. 362, vgl. S. LXXIV.

3) ebd. S. 387 f.

Die meisten alten Evangelienhandschriften, welche in Irland geschrieben sind, schieben, wie schon angedeutet, im Matthäusevangelium Kap. 27 zwischen Vers 49 (Aber die Anderen sagten: Halt, lasst uns sehen ob Elias komme und ihm helfe) und Vers 50 (Aber Jesus rief abermals mit lauter Stimme und gab seinen Geist auf) folgendes Stück ein: »Alius autem accepta lancea pupugit latus eius et exiit aqua et sanguis.«[4])

In dem Gedicht Crist des Engländers Cynewulf, welches vielleicht im 8. Jahrhundert verfasst ist, werden folgende Worte in den Mund des Erlösers gelegt: »Da wurde ich an einen hohen Baum gehängt, geheftet an das Kreuz; da vergossen sie flugs mit einem Speer Blut aus meiner Seite, liessen es zur Erde träufeln, damit du dadurch befreit werden solltest von des Teufels Zwang und Gewalt. Da litt ich, der Sündlose, Pein und Qual, bis ich den lebendigen Geist aus meinem Leib entweichen liess.«[1]) Hiernach S. 41. wird also Jesus vor seinem Tod mit dem Speere durchstochen.

Dieselbe Vorstellung tritt auch, freilich in anderer Art, in Mysterienspielen des späteren Mittelalters auf. So in deutschen[2]) und italienischen[3]) dramatischen Behandlungen der Leidensgeschichte.[4]) Wir sehen also, dass es die allgemeine Darstellung im Mittelalter, zumal bei den Engländern und Iren, war, dass Jesus erst starb, nachdem er mit der Lanze durchbohrt war; sie gab ihm den Tod, wie der Mistelzweig (Mistilteinn) Baldrs Tod wurde. Und es ist vollkommen sicher, dass die christliche Legende auch hier nicht von dem nordischen Mythus beeinflusst wurde.

In der Gylfaginning wird erzählt, dass die Asen, ehe Hǫdr von Loki herangeführt wird, um Baldr herumstehen: einige schiessen auf ihn, andere schlagen nach ihm und

---

4) Westwood: Palaeographia sacra pictoria. London 1843, im Abschnitt »Irish Manuscripts«.

S. 41. 1) V. 1447—1454 Greins Ausgabe.

2) Wilken: Geschichte der geistlichen Spiele in Deutschland S. 83. Du Méril: Origines Latines du Théatre moderne. S. 109.

3) Ebert im Jahrbuch für romanische und englische Literatur V, 65 und 72 und hiernach Klein: Geschichte des Dramas IV, 163.

4) Vgl Norris: Ancient Cornish Drama I, 453.

wieder andere werfen Steine nach ihm.[5]) Mit dieser Darstellung vergleiche ich Christi Worte in einem angelsächsischen, möglicherweise im 9. Jahrhundert verfassten Gedicht »Satan«, welches in einer Handschrift des 10. Jahrhunderts zusammen mit Dichtungen, die unter Cädmons Namen gehen, überliefert ist: »An dem Kreuzes-Stamm stachen[6]) mich die Männer, mit Speeren[7]) am Galgen; der junge Mann schlug da zu«.[8]) Eine ähnliche Andeutung, die Stephens mit der Erzählung von Baldr verglichen hat, kommt in einem angelsächsischen Gedicht »Traumgesicht vom Kreuz« vor. Dieses findet sich vollständig in westsächsischem S. 42. Dialekt in einer in Vercelli bewahrten Handschrift aus dem 10. Jahrhundert, aber Bruchstücke desselben Gedichtes (in northumbrischer Sprache) sind auf ein Steinkreuz geschrieben, das bei Ruthwell im alten Northumberland (jetzt zu Südschottland gerechnet) errichtet ist. Stephens meint, dass dieses Kreuz aus der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts stamme und findet in den Runen auf dessen obersten Teil die Angabe, dass es von Cädmon[1]) herrühre, dem aus Beda bekannten northumbrischen geistlichen Dichter, welcher in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts lebte. Der dänische Archäolog Sophus Müller nimmt dagegen an, wie er mir freundlichst mitgeteilt hat,[2]) das Ruthwell-Kreuz müsse

5) Sn. E. I, 172 [G. 49 (50)].

6) sticedon. Derselbe Ausdruck wird in der westsächsischen Uebersetzung des Nicodemus-Evangeliums (aus der 1. Hälfte des 11. Jhd.) von dem Lanzenstoss gebraucht, mit dem Christi Leib durchbohrt wird: ic gedyde, þæt he wæs myd spere gesticod: Thwaites's Ausgabe Oxford 1698. S. 14.

7) gärum. Dieses Wort går kann auch *Pfeil* oder ein anderes *spitziges Geräte,* das durchbohrt, bezeichnen.

8) V. 510 f. Greins Bibliothek I, 142.

S. 42. 1) Stephens (Runic Monuments I, 419) liest auf dem oberen Stück cadmon mæfauœþo, was er übersetzt: »Cadmon me fawed (made)«. fauœþo kann der Form wegen nicht dasselbe Verbum sein wie *ags.* fêgan, *nhd.* fügen. Es muss, falls es richtig gelesen ist, wohl zu fâgian gehören und so wohl *schmückte aus* (mit Zeichnung und Schrift) heissen. Mæ *mich* scheint dann vom Kreuz verstanden werden zu müssen. Doch ist die Form fauœþo namentlich wegen der Endung höchst bedenklich. Da die Inschrift ausserdem sehr undeutlich ist, und ich sie nicht selbst gesehen habe, so wage ich nicht zu entscheiden, in wieweit sie richtig gelesen ist.

2) Vgl. Sophus Müller's Bemerkungen in den Aarbøger for nord. Oldkynd. 1880 S. 339.

wegen seiner Ornamentik der Zeit nach 800, nach der karolingischen Renaissance angehören; wegen des darauf vorkommenden freien Laubwerkes mit gefüllten Blumen und wegen der Drachen d. i. Ungeheuern mit zwei Vorderbeinen, Flügeln und Schlangenschwanz glaubt er, dass es sogar bis um das Jahr 1000 herabgerückt werden muss.

In diesem Gedicht »Traumgesicht vom Kreuz« sagt das Kreuz, nachdem Christi Abnehmung erwähnt ist: »Ueberall war ich verwundet mit Pfeilen.« [3]) Nach der Darstellung der englischen Gedichte haben also viele Kriegsknechte mit Speeren und Pfeilen auf Christus geschossen, als er am Kreuze hing und ein junger Mann hat nach ihm geschlagen. Diese Darstellung kann nicht dem Einfluss des Baldrmythus zugeschrieben werden, [4]) denn sie ist mittelbar von den Evangelien ausgegangen, indem man mit der Erzählung bei Johannes, dass ein Kriegsmann Christi todten Leib durchstach, verbunden hat, was der Kreuzigung vorausgieng, namentlich in der Form wie es bei Matthäus erzählt wird. Zuerst kommen sie mit Schwertern und Stangen, um Jesus zu greifen; darnach schlägt man ihn auf den Mund und versetzt ihm Stockschläge beim Hohenpriester; dann wird er bei Pilatus gegeisselt; endlich schlägt man ihn im Richthaus mit einem Rohr auf das Haupt. Eine Vereinigung der getrennten Glieder lässt sich an mehreren Stellen nachweisen. [1]) Nach einzelnen Handschriften des Nicodemusevangeliums geschieht es auf Golgatha unmittelbar vor der Kreuzigung, dass Jesus die Dornenkrone und in die Hand ein Rohr bekommt. [2]) Im Cursor Mundi, einer metrischen Bearbeitung des alten und neuen Testamentes in northumbrischem Dialekt, von ungefähr 1320, worin das Meiste aus dem Nicodemusevangelium in freier Bearbeitung entlehnt ist, findet die

S. 43.

---

3) Stephens Runic Monum. I, 421; Greins Biblioth. II, 145, v. 62.

4) Wie Stephens I, 431 f. und Fr. Hammerich (Episk-kristelige Oldkvad S. 20; übers. von Al. Michelsen u. d. Titel Aelteste christliche Epik der Angelsachsen etc. Gütersloh 1874) von dem Ausdruck im Kreuzlied meinen.

S. 43. 1) Vgl. den Ausdruck: »in (Jesum) pessime Judaei irruerunt cum gladiis et fustibus et armis et crucifixerunt eum« im apokryphen Evangelium »Vindicta Salvatoris« bei Tischendorf: Evang. apocrypha[2] S. 483.

2) ebd. S. 361; Thilo: Cod. apocryph. I, 583.

Dornenkrönung und Verhöhnung gleichfalls auf dem »mont of calvari« statt, nachdem das Kreuz dahin getragen ist.[3]) Aber namentlich müssen hier die Ausdrücke in zwei sibyllinischen Orakeln hervorgehoben werden. In einem Orakel, das nach Alexandre aus Trajans oder Hadrians Zeit stammt, nach Anderen aus Septimius Severus's Zeit, heisst es unmittelbar, nachdem die Dornenkrönung angekündigt und ehe Jesu Tod erwähnt ist: »Sie werden seine Seiten mit einem Rohr durchstechen.«[4]) Hier sind also die zwei Ausdrücke, die im Johannesevangelium von dem todten Christus gebraucht werden: *νύσσειν durchstechen* und *πλευρά Seite*, auf die Verhöhnung übertragen. Und in einem jüngeren Orakel (nach Alexandre aus dem 3., nach Anderen aus dem 5. Jahrhundert), welches das ältere benützte, heisst es: »Die Juden werden ihn mit Fäusten schlagen und ihn anspeien; sie werden ihm Galle zur Nahrung und Essig zum Trank geben . . . . Und wenn er seine Hände über Alles ausbreitet (am Kreuz) und die Dornenkrone trägt, werden sie seine Seite mit den Rohren durchstechen, S. 44. desshalb wird es finstere Nacht drei Stunden lang durch ein Wunder mitten am Tage.«[1]) Hier ist der Ausdruck »Rohr«, der zu der Verhöhnung gehört, stehen geblieben, aber das eine Rohr ist zu mehreren geworden, und die Seite des Erlösers wird mit ihnen durchbohrt, während er am Kreuze hängt, aber ehe er noch gestorben ist. Hier ist die Darstellung also wesentlich dieselbe wie im angelsächsischen Gedicht »Satan«. Wenn das angelsächsische Gedicht vom Kreuz mit Pfeilen (strǣlum) auf Christus schiessen lässt, so dürfen wir möglicherweise, diesen Ausdruck daraus erklären, dass *κάλαμος Rohr* und das entsprechende Wort der lateinischen Bibelübersetzung, arundo, oft gebraucht wurde, um einen Pfeil zu bezeichnen, z. B. per ilia venit arundo bei Vergil.[2])

3) V. 16601, Morris Ausgabe S. 948.

4) Sibyll. VIII § 2 v. 296, Alexandre I, 280 (*πλευράν* ist wohl das Richtige).

S. 44. 1) I, v. 365—375; Alex. I, 56 f.

2) Aen. VIII, 499. Es ist wohl weniger wahrscheinlich, dass die im Nicodemusevangelium (Tischendorf, Evang. apogr.[2] 396) genannten aculei *Nägel*, die ad confingendum, Jesus ans Kreuz zu heften, dienten, fälschlich als Pfeilspitzen aufgefasst wurden, womit er durchbohrt wurde; aculeus kann im Latein von der Spitze eines Pfeiles gebraucht werden.

Nun ist freilich das ein wesentlicher Unterschied, dass die Kriegsleute in den angelsächsischen Gedichten Christum peinigen wollen, während die Asen sich ein Vergnügen daraus machen, nach Baldrs unverletzlichem Leib zu stossen, zu stechen und zu schiessen, und ihm dadurch eine Ehre erweisen. Diese Wandlung ist sicherlich zum Teil dadurch bewirkt worden, dass man Baldr, schon ehe er als Christus aufgefasst wurde, einen Leib beilegte, der nur in einer Hinsicht nicht unverletzlich war. Aber ich finde hier auch Einfluss der Erzählung von Christi Verhöhnung. Die zwei Situationen haben äussere Berührungspunkte. Baldr steht am Ding auf, und alle anderen Asen bilden einen Kreis um ihn. Ebenso nahmen die Kriegsknechte Jesus auf das Richthaus,[3]) stellten ihn auf und versammelten die ganze Kohorte um ihn. Wenn Loki zu Hǫdr sagt: »Willst du nicht wie die Anderen Baldr Ehre erweisen?«[4]), so dürfen wir hierin einen Nachklang des teuflischen Hohnes der Kriegsknechte hören, wie sie den dornengekrönten Christus als ihren König ehren.

Konrad Hofmann hat zuerst[1]) auf die merkwürdige Aehnlichkeit zwischen dem Baldrmythus und folgender Darstellung von Jesu Kreuzigung in der jüdischen Schrift Toledóth Jeschu[2]) hingewiesen, welche zur Verhöhnung des Christengottes geschrieben ist. »Als nun die Weisen befohlen hatten, dass man den gesteinigten Jesus an das Holz henken sollte, und das Holz ihn nicht tragen wollte, sondern unter ihm zerbrach, sahen es seine Jünger, weineten und sprachen: ‚Sehet die Gerechtigkeit unseres Herrn Jesu, dass ihn kein Holz tragen will‘; sie wussten aber nicht, dass er alles Holz vereidigt hatte, als er den Namen [d. i. Gottes mystischen, zauberkräftigen Namen] noch in Händen hatte, denn er wusste sein Urteil wohl, dass er zum Hangen würde verdammet werden . . . . . Da aber Judas sah, dass kein Holz ihn tragen wollte, sagte er zu den Weisen: ‚Betrachtet die Arglistigkeit des Gemüts

S. 45.

3) in praetorio.

4) sœmđ scheint eine richtigere Lesart als atsókn.

S. 45. 1) Pfeiffers Germania II S. 48. Vgl. Creizenach in Paul-Braunes Beiträgen II S. 187—191.

2) Eisenmenger: Entdecktes Judentum I. 179 f.; Toldos Jeschu S. 18 in Wagenseils Tela Ignea Satanae (Altdorfi Noricorum 1681).

dieses — — denn er hatte alles Holz in Eid genommen,[3]) dass es ihn nicht tragen sollte; siehe es ist in meinem Garten ein grosser Kohlstengel, ich will hingehen und selbigen herbringen, vielleicht wird er ihn tragen.' Die Weisen aber sprachen: ‚Mache es wie du gesagt hast!' Da lief Judas hin und brachte den Kohlstengel und sie henkten Jesum daran.«

Jedermann sieht die überraschenden Aehnlichkeiten, die unmöglich zufällig sein können. Als Baldr träumte, dass seinem Leben Gefahr drohe, nimmt Frigg den Bäumen und allen anderen Dingen in der Natur den Eid ab, dass sie Baldr nicht versehren sollten; aber einen zarten Stengel, den Mistelzweig, der westlich von Valhǫll wächst, sieht sie für so unschädlich an, dass sie ihn nicht vereidigt. Loki reisst ihn aus, bringt ihn zur Schaar der Asen, und er wird Baldrs Tod. In der jüdischen Erzählung hat Jesus, weil er die Gefahr kennt, die sein Leben bedroht, jeglichem Baum einen Eid abgenommen, nur nicht einem grossen Stengel, der in des Judas Garten wächst. Den bringt Judas zur Versammlung der Juden, und an ihn wird Jesus gehängt.

S. 46. Die Schrift Toledóth Jeschu ist nach Wagenseil[1]) schon in der Schrift Pugio fidei contra Mauros et Judaeos[2]) benützt, die 1278 von dem spanischen Dominikaner Raimundus Martini verfasst wurde.[3]) Die Toledóth Jeschu müssen also älter als 1278 sein. Hofmann bestimmt das historische Verhältniss zwischen der jüdischen Erzählung und dem nordischen Mythus nicht. Dass der letztere, dessen Bekanntsein in Deutschland nicht nachgewiesen werden kann, die Toledóth Jeschu beeinflusst habe, die zuerst von einem Spanier benützt erscheinen, kommt mir in hohem Grad unwahrscheinlich, um nicht zu sagen ungereimt vor. Dagegen finde ich nichts Unwahrscheinliches in der Vermutung, dass eine in ihrem Ursprung offenbar jüdische Erzählung von Christus, welche

---

3) Mein Collega Prof. Blix belehrt mich, dass diess die eigentliche Bedeutung des Verbums ist, welches Eisenmenger mit »beschworen hatte«, Wagenseil mit »incantasset« übersetzt.

S. 46. 1) Toldos Jeschu S. 2 in den Tela Ignea.

2) Ausgaben dieser Schrift waren mir nicht zugänglich.

3) Doch ist der Titel Toledóth Jeschu bei Raimundus nicht genannt, dessen Text mehrfache kleinere Abweichungen von dem Wagenseils aufweist.

in der späteren Schrift Toledóth Jeschu benützt wurde, in England ungefähr im 8. Jahrhundert bekannt war, denn wir finden dort sonst sichere Spuren von jüdischen Vorstellungen.[4])

Loki, welcher den Mistelzweig abreisst, ist also an die Stelle des Judas der jüdischen Erzählung getreten. So hat ja Loki's Stellung in der Gesellschaft der Götter überhaupt einige Aehnlichkeit mit Judas's Stellung im Kreis der Jünger. Doch ist es, wie ich im Folgenden entwickeln werde, nicht meine Ansicht, dass Loki seinen Ursprung in Judas habe.

Der Stengel, an dem Jesus in der jüdischen Erzählung gehängt wird, wurde in der nordischen Mythe zum Stengel, womit Baldr durchbohrt wird. Diese Wandlung ist teilweise bewirkt durch den Einfluss der Sage von des Longinus Lanzenstich; aber es ist, wie ich später nachweisen werde, ein anderer tiefer liegender Grund vorhanden, warum das Kreuz in dem nordischen Baldrmythus verschwunden ist. Das hebräische Wort für *Stengel*, welches in der jüdischen Erzählung gebraucht ist, entspricht in der Bedeutung dem nordischen teinn [*mhd.* zein] *Reiss*. In beiden Sagen ist es ein dünner, biegsamer Stengel, der ausrichtet, wozu bei natürlichem Hergang festes Holz nötig ist. Aber statt des Kohlstengels wird im nordischen Mythus der Mistelzweig[1]) genannt. S. 47.

Schon in der Vǫluspá[2]) heisst es: »Der Mistelzweig stand emporgewachsen höher als die Blachfelder[3]) schlank[4]) und sehr

4) S. Excurs 1.

S. 47. 1) Mistilteinn kommt auch als Schwertname in einer der versificiertenReihen in der Sn. E. I: 564 [Sk. 84 (Jónss. S. 186)], in der Hervarar saga (in der Hauksbók, Bugges Ausgabe S. 206), in der Hrómundar saga Greipssonar (Fornald. ss. II S. 371—376) vor, vgl. Kölbing: Beiträge z. vergleich. Geschichte der romantischen Poesie und Prosa, S. 170. Dieser Gebrauch ist von dem Vorkommen des Wortes in der Göttersage abgeleitet. Wenn ich mich recht erinnere, habe ich denselben Schwertnamen in einem färöischen Lied gesehen.

2) Codex Regius Str. 32, 33.

3) vǫllum hæri, *hoch über den Grasflächen*, denn der Mistelzweig wächst nicht auf der Erde, sondern auf Bäumen.

4) Jetzt glaube ich, dass »es mær (d. i. mjór) sýndisk« das Richtige ist; vgl. quae primum exilis visa bei Saxo S. 52; þá fékk Hrosshársgrani geir í hǫnd honum ok segir, at þat mundi sýnaz reyrsproti: Fas. III S. 33.

schön. Von dem Holz, das schlank war anzusehen, kam ein todbringender, unglückschwangerer Schuss.« Auch der Mistelzweig, an den bei verschiedenen Völkern sich mancherlei abergläubische Vorstellungen knüpfen,[5]) ist in den Baldrmythus aus der mittelalterlichen Erzählung von Jesu Kreuzigung übertragen worden. Im westlichen England wird nämlich berichtet, das Kreuz sei aus dem Mistelzweig gemacht worden (*engl.* mistletoe, *ags.* misteltâ), welcher damals ein schöner Baum im Walde gewesen, aber später verdammt worden sei, als Schmarozerpflanze zu leben.[6]) Dass man in Deutschland denselben Volksglauben hatte, darf daraus geschlossen werden, dass Nemnich[7]) unter anderen deutschen Namen für viscum album »Kreuzholz« anführt. Dieser Volksglaube konnte sich leicht an den Mistelzweig, welcher den ganzen Winter hindurch grün ist, knüpfen, da es in dem apokryphen Evangelium »Vindicta Salvatoris«, welches im 8. Jahrhundert, vielleicht in Frankreich, verfasst scheint und in England bekannt war[1]) heisst, dass die Juden Jesus an »ein grünes Holz« hängten.

S. 48.

Dass die Sage, wie alle Wesen, Mistilteinn ausgenommen, vereidigt werden, weit älter ist als die Snorraedda, geht daraus hervor, dass die Worte der Frigg, mit denen sie es dem in ein Weib verwandelten Loki mitteilt, deutliche Spuren tragen, dass sie ursprünglich in Versen abgefasst waren.[2])

---

5) S. hierüber namentlich Kuhn: Herabkunft des Feuers, S. 231—234.

6) Thiselton Dyer: English Folk-Lore, London 1878, S. 34.

7) Catholicon der Naturgeschichte. Eine andere Verbindung zwischen dem Mistelzweig und Christus lerne ich aus Mannhardts Baumkultus S. 249 kennen: »Die auf einem Baume wachsende, vermeintlich vom Himmel gefallene, von den Druiden zur Winterzeit mit goldener Sichel abgeschnittene Mistel galt als Sinnbild des vom Himmel stammenden auf dem Kreuzholz Frucht bringenden Erlösers. Seb. Rouillard: Parthenie ou histoire de la très auguste et très devote église de Chartres. Paris 1609 p. 51.«

S. 48. 1) Tischendorfs Evangelia apocrypha[2] S. 484; The Anglosaxon Legends of St. Andrew and St. Veronica. Edited by Goodwin. Cambridge 1851. S. 46. (Auch in Ludv. Chr. Müllers Collectanea Anglo-Saxonica Kopenh. 1835 herausgeg.) Vgl. Schönbach im Anzeiger für deutsches Alterthum 2, 183—186.

2) Sn. E. I, 172 [G. 49 (50)]. Zwei Halbstrophen können möglicherweise ungefähr so gelautet haben:

Da offenbar ein Zusammenhang zwischen der Darstellung in den Toledóth Jeschu und dem Mythus von Baldrs Tod besteht, so darf ich auch eine weniger bestimmte Aehnlichkeit zwischen diesen zwei Erzählungen erwähnen. Da Baldr am Ding aufsteht und alle Asen einen Kreis um ihn gebildet haben, um seine Unverletzlichkeit zu beweisen, werfen einige Steine nach ihm.[3]) In den Toledóth Jeschu heisst es: die Juden führen Jesus, nachdem er gegeisselt und mit Dornen gekrönt ist vor den Rath, welcher das Todesurteil fällt: dass er gesteinigt und darnach gekreuzigt werden soll. Es war Oster- und Sabbath-Vorabend, und sie steinigten ihn zu Tode auf dem Platz, wo Verbrecher gesteinigt zu werden pflegen.[1]) S. 49. Die Erzählung von der Steinigung in den Toledóth Jeschu steht in Verbindung mit der Darstellung im apokryphen Nicodemusevangelium: Pilatus sagt von Jesus zu den Juden: »Wenn er Gott lästert, so richtet ihn nach eurem Gesetz.« Die Juden sprechen zu Pilatus: »Unser Gesetz sagt, dass der Mensch, der Gott lästert, gesteinigt werden soll.« Da sagte Pilatus zu ihnen: »So richtet ihn also nach euerem Gesetz.« Die Juden sagen zu Pilatus: »Wir wollen, dass er gekreuzigt werde.«[2]) Im Johannesevangelium[3]) wird erzählt, dass die Juden bei früheren Gelegenheiten Jesus steinigen wollten.

Munat vǫpn Baldri	Vex viđar teinungr
né viđir granda,	fyr vestan hǫll,
hefk af ǫllum	ungr sá þóttumk
eiđa þegna.	eiđs at krefja.

Jessen (Dansk Hist. Tidskr. 3dje Række 6te Bd. S. 237 und »Ueber die Eddalieder« S. 64) hat schon ausgesprochen, dass der Frigg Worte ursprünglich in Versen abgefasst waren. Doch seine Aeusserung verliert ihr Gewicht dadurch, dass er an vielen Stellen Verse im kviđuháttr oder ljóđaháttr findet, wo solche aus Worten der Snorraedda nicht durchscheinen, und weil er bei seiner Wiedergabe von vermeintlichen Versen einen bei ihm überraschenden Mangel an Sinn für die Versmasse und die poetische Darstellung der alten Gedichte zeigt.

3) Sn. E. I, 172 [G. 49 (50)].

S. 49. 1) Eisenmenger: Entdecktes Judenthum I, 179; Toldos Jeschu S. 18 in Wagenseils Tela Ignea.

2) Tischendorfs Evangelia apocrypha² S. 233 und 251.

3) 8, 59 und 10, 31.

Nach der Darstellung des Leidens, die hier Einfluss auf den Baldrmythus gehabt hat, warfen wahrscheinlich die Umstehenden Steine auf Christus, nachdem er von Pilatus zur Peinigung und zum Tod überliefert worden war.[4])

Baldr träumt gewaltige Träume von Gefahren, die sein Leben bedrohen. Er erzählt sie den Asen, die sich zusammen beraten, und es wird nun beschlossen, dass Frigg alle Wesen vereidigen solle.[5]) So träumt auch der Erlöser von seiner bevorstehenden Kreuzigung nach dem dänischen Lied von Jesu Leiden:

> Sønnen sidder paa Moderens Knæ
> og siger ud [af] sine Drømme:
> Jeg haver drømt en Drøm i Nat
> at Jøderne ville mig dømme.[6])

[Der Sohn sitzt auf der Mutter Knie und erzählt von seinen Träumen: Ich habe geträumt einen Traum heute Nacht dass die Juden mich richten werden].

S. 50. Da dieses Lied, obwol erst 1732 aufgezeichnet, offenbar rein katholischen Ursprunges ist, so ist es nicht notwendig, diese Aehnlichkeit für zufällig anzusehen. Hier ist Einfluss des Baldrmythus auf das dänische Lied zwar an und für sich denkbar, aber in Anbetracht des, bezüglich anderer Uebereinstimmungen von mir nachgewiesenen Sachverhaltes lässt sich auch umgekehrt denken, dass ein Zug, der ursprünglich Christus galt, auf Baldr übertragen wurde. Dieser vom Erlöser erzählte Zug entwickelte sich

---

4) In dem apokryphen Evangelium Vindicta Salvatoris wird die Zerstörung von Jerusalem als Rache dargestellt, welche Titus und Vespasianus für Christi Tod nehmen, und die verschiedenen Todesarten und Martern, welche hiebei gegen die Juden angewendet werden, ahmen offenbar Christi Pein und Tod nach. Es verdient nun erwähnt zu werden, dass nach dieser Legende einige Juden gesteinigt werden, während andere gekreuzigt oder mit Lanzen durchbohrt werden. Tischendorf Evang. apocr.[2] S. 478; die angelsächsische St. Veronica Goodwins Ausgabe S. 36.

5) Sn. E. 1, 172 [G. 49 (50)]. Auch Vegtamskviða Str. 1 kennt die Beratung der Asen wegen Baldrs starker Träume, aber nicht, dass Frigg alle Wesen vereidigt.

6) Danm. gl. Folkeviser herausgeg. von Sv. Grundtvig, II S. 538.

wohl aus der Darstellung, die im bretonischen Mysterienspiel[1]) und sonst nachgewiesen werden kann, dass Jesus der Mutter seine bevorstehende Kreuzigung erzählt. Es war natürlich für den Volksglauben, diess so zu wenden, dass er die Kreuzigung durch einen Traum erfahren habe. Wir haben ja gesehen, dass dieses Motiv von Baldrs Träumen insofern Jesu profetischer Ahnung (dass er verurteilt werde durch Hängen zu sterben) entspricht, als Jesus nach den Toledóth Jeschu wegen dieser Ahnung alle Bäume vereidigt. Dass aber das Motiv von den Träumen Baldrs doch nicht ausschliesslich christlichen Ursprunges ist werde ich im Folgenden beweisen.

Nach der Snorraedda ist es Loki, der durch seinen bösen Rat den Hǫðr veranlasst, Baldr zu tödten.[2]) In dem Gelage bei Ægir sagt Loki selbst zu Frigg: »Meine Ratschläge machen, dass du Baldr nicht mehr zum Sale reiten siehst.«[3]) Auch die Seherin, welche die Vǫluspá spricht, muss es sich so denken, da sie von Loki's Strafe unmittelbar nachdem Baldrs Tod verkündet ist,[4]) erzählt. Diese Wirksamkeit des Loki bildet ein bedeutungsvolles Glied bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Baldr und Christus. Denn Loki ist seinem Ursprung nach der Lucifer des christlichen Mittelalters, doch so, dass dieser als Loki in sich Elemente von Merkur, Apollo, Eris (der Göttin der Zwietracht) und mehreren anderen antiken Mythusfiguren aufgenommen hat.[5]) Jener Zug im nordischen Mythus, dass es Loki ist, der den Hǫðr veranlasst, Baldr zu tödten, hat seine mittelbare Quelle im Nicodemusevangelium. Schon im Johannesevangelium (13, 2. 27) heisst es, dass S. 51. es der Teufel ist, der in Judas's Herz den Gedanken pflanzt, Jesum zu verraten. Und bei den ersten Christen war der Glaube allgemein verbreitet, dass der Teufel und die bösen Engel die Juden

1) Le Grand Mystère de Jésus S. 32 ff.

2) Desshalb kann er von den Skalden als ráðbani Baldrs bezeichnet werden. Sn. E. I, 268 [Sk. 15].

3) Lokasenna 28.

4) Vǫluspá im Cod. reg. v. 35.

5) S. Excurs. 2.

angespornt hätten, Jesum zu kreuzigen.[1]) Uebereinstimmend hiemit sagt in jener Redaktion des zweiten Teiles des Nicodemusevangeliums, welche in England bekannt war, der oberste Teufel (Satan princeps), wie schon früher angeführt wurde, zu Inferus (d. i. dem Herrscher im Todtenreich): »Ich habe die Lanze geschärft, Jesus zu durchbohren, ich habe den Stamm zugerichtet, ihn daran zu hängen und die Nägel, ihn anzuheften, und sein Tod ist nahe, dass ich ihn zu dir führen werde als deinen und meinen Untertan«.[2]) Eine freie Wiedergabe der Worte des Nicodemusevangeliums findet sich im northumbrischen Cursor Mundi.[3]) In einer lateinischen Legende von St. Juliana, die in England bekannt war, zählt der Teufel Belial schlechte Thaten auf, welche er und seine Brüder auf Befehl ihres Vaters Beelzebub verübt haben und sagt da u. a.: »Ich bin der, welcher den Kriegsknecht aufforderte, die Seite des Sohnes Gottes mit der Lanze zu verwunden.«[4])

Anstatt des Satan princeps im Nicodemusevangelium ist in mehreren Mysterienspielen und Legenden Lucifer als Fürst der Teufel eingetreten. In einer irischen Handschrift heisst es, dass der Teufel, der mit Juliana sprach, kein andrer als Lucifer war.[5]) Und Lucifer, der den Kriegsknecht ansporut, Christi Seite zu durchbohren und welcher den Stamm zurichtet, an den Gottes Sohn gehängt wird, ist also das Vorbild für Loki, welcher den Mistelzweig bringt, welcher den Hǫđr verleitet mit diesem auf Baldr zu schiessen, und welcher ihn in dessen Hand in einen tödtlichen Speer wandelt.

S. 62. Ebenso tritt Lucifer nach mehreren dramatischen Darstellungen aus dem Mittelalter, welche vom Nicodemusevangelium

1) S. Thilo: Cod. apocryph. I, 701 f.

2) Tischendorfs: Evangelia apocrypha² S. 395 f. In der westsächsischen Uebersetzung aus dem 11. Jhd., welche von Thwaites, Oxford 1688, herausgegeben wurde, S. 14: ic gedyde þæt he wæs myd spere gesticod. Vgl. Wülcker: Das Evangelium Nicodemi, S. 12 ff.

3) V. 1815 in Morris's Ausgabe.

4) De S. Juliana in den Acta Sanct. Bolland. (16. Febr.) II, S. 875. Vgl. das ags. Gedicht auf Juliana v. 290—93 (Greins Bibl. II, 60).

5) The Calendar of Oengus. By W. Stokes (1880). S. LIII.

beeinflusst wurden, bei Christi Tod handelnd auf. Im cornischen Mysterienspiel »The Passion of Our Lord Jesus Christ« kommt Lucifer wiederholt vor. Er spricht gleich nach des Longinus Auftreten, und in dieser seiner Rede sagt er, dass er es ist, der Pilatus veranlasste, Christus zu tödten.[1]) In dem italienischen Charfreitagspiel von 1375 kommt der Teufel und geht zur Rechten des Kreuzes, an dem Christus hängt, unmittelbar ehe der Erlöser sagt: »Mich dürstet«. Man gibt dem Gekreuzigten Essig und Galle. Jesus sagt: »Es ist vollbracht«. Der Teufel spricht mit Jesus davon, dass er ihm die Welt überlassen und sich selbst vom Tode erretten solle; seine Worte sind zuerst demütig, dann drohend. Darauf stösst Longinus mit der Lanze.[2])

Wir haben oben gesehen, dass Loki, indem er den Mistelzweig abreisst und dem Hǫđr bringt, die Rolle übernimmt, die in einer jüdischen Erzählung Judas spielt. Diess spricht nicht gegen meine Meinung, dass Loki, der Baldrs Tod bewirkt, seinen Ursprung in Lucifer, dem Teufel, hat; denn während in den Toledóth Jeschu Judas, der sonst als Werkzeug des Teufels betrachtet wird, es ist, der den Stamm zurichtet, an welchen Jesus gehängt wird, ist gerade diese Handlung im Nicodemusevangelium dem Satan princeps zugeschrieben. Der Schuss des Hǫđr, durch den Baldr getödtet wird, ist, wie es in der Snorraedda heisst, die unseligste That die je unter Göttern und Menschen begangen wurde.[3]) Diese Worte bezeugen, dass Baldr von den heidnischen Nordleuten, wie Jesus von den Christen, als derjenige betrachtet wurde, welcher der ganzen Welt zum Segen gereichte. Wie die Verkünder des Kreuzes vor den Heiden des Mittelalters von dem einem Gotte predigten, welcher in längst entschwundenen Tagen den Tod gelitten habe, so wird des milden Baldr Tod in eine ferne Vergangenheit[4]) gerückt. S. 53.
Dass diese mythische Thatsache von den Nordleuten festgehalten

1) Norris: Cornish Drama I, 463. Auch in dem ags. Gedicht von Juliana sagt der Teufel, dass Pontius Pilatus auf seinen Rat den Herren gehängt habe: v. 304—306 (Greins Biblioth. II, 60).

2) Ebert im Jahrbuch für Roman. und Engl. Literatur V, 65.

3) Sn. E. I. 174 [G. 49 (50)].

4) í árdaga: Vafþrúdn. 55.

wurde, war natürlich, da sie so gut zu der kriegerischen Geistesrichtung der Wikinger passte.

Baldr fuhr wie Christus zur Hölle (Hel). Ein nordisches Gedicht, welches wahrscheinlich auf den Orcneys in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts verfasst ist, sagt, dass Hels Reich »Baldr verschlang«.[1]) Dieser Ausdruck, der für jedes Volk nahe liegt, ist sowohl biblisch als antik. Man legte der Hölle, dem Hades einen klaffenden Schlund bei, von welchem die Todten verschlungen wurden.[2])

Loki wird zur Strafe für Baldrs Ermordung ergriffen und gebunden, um erst am Ende dieser Welt zu entkommen. Die Zeit, »da Loki von seinen Banden loskommt«[3]) ist gleichbedeutend mit Ragnarøkkr. Auch dieses hat seine Wurzel in christlichen Vorstellungen, welche wiederum in Verbindung mit altjüdischen Ansichten stehen.[4]) In der Offenbarung Johannis wird verkündigt, dass ein Engel vom Himmel nieder fahre mit einer grossen Fessel in seiner Hand und den Satan für 1000 Jahre binde, dass aber Satanas, wenn die tausend Jahre vollendet sind, aus seinem Gefängniss erlöst werden solle.[5]) Im Nicodemusevangelium[6]) greift Jesus bei seiner Höllenfahrt den Teufel und überantwortet ihn gebunden dem Inferus, dem Herren der Hölle. In dem griechischen Text heisst es, dass der Teufel bis Christi Wiederkunft in der Hölle bleiben soll.[7]) Beeinflusst vom Nicodemusevangelium hat schon der englische Dichter Cynewulf (im 8. Jahrhundert?) davon gesungen, wie Christus den Teufel in der Hölle band, wo er noch S. 54. in Fesseln liegt.[8]) Und im Mittelalter überhaupt war es eine all-

1) Málsháttakvæđi herausgeg. von Möbius (Halle 1873) 9, 4: Eljúđnir (Hels Behausung) vann sólginn Baldr.

2) Vgl. ath eigi svelgi oss helviti: Heilagra manna ss. I, 310. Vgl. auch Grimm: Deutsche Myth.[3] 291; Nachtr. 94. Le Grand Mystère de Jésus S. 244. Aehnlich bei den Griechen: ἐμὲ μὲν κὴρ ἀμφέχανε Il. 23. 78 f.

3) Vegtamskvida Str. 14.

4) Vgl. hierüber Thilo: Cod. apocryph. 726 f.

5) Apokalyps. 20, 1—2 und 7.

6) Tischendorfs Evangelia apocrypha[2] S. 400, 402.

7) ebd. S. 329.

8) Crist v. 732 ff. (Greins Bibliothek I, S. 168). Ebenso im Satan v. 48 ff (Greins Bibl I, S. 131).

gemein angenommene Vorstellung, die oft in Bildern sich aussprach, dass der Teufel gebunden liegt: erst am jüngsten Tag soll er los kommen. Die Zeit, da er loskommt, wird dabei zugleich als diejenige Zeit bezeichnet, in der Alles in Verwirrung ist und die Welt vor dem Untergange steht.[1])

Besondere Aufmerksamkeit verdient ein Vers in dem cornischen Gedicht »The Passion of our Lord«, worin es heisst: »Lucifer ist noch gebunden aufs festeste in seinen Banden, und er soll in der Hölle, in der Finsterniss sein ohne Aufhören.«[2]) Denn hier ist der gebundene Teufel Lucifer benannt, also mit jenem Namen, aus dem Loki durch Volksetymologie entstanden ist. Auch neuere deutsche und nordische Erzählungen sprechen vom gefesselten Lucifer.[*])

Doch die Art, wie Loki gebunden und gestraft wird, zeigt keine Verwandschaft mit der Erzählung von der Fesselung des Teufels bei Christi Höllenfahrt. Die mythische Erzählung von Loki's Strafe, welche ich hier nicht untersuchen will, muss desshalb ihre Einzelnheiten aus einer anderen Quelle geschöpft haben.

Im Codex regius der Vǫluspá, der Weissagung der nordischen Sibylle, ist der Abschnitt von Baldrs Tod und Loki's Strafe unmittelbar vor die Strophen von den Peinigungsorten der Abgeschiedenen gestellt, worauf die Vorzeichen vom Ragnarøkkr folgen;[3]) und die Aufzeichnung desselben Gedichtes in der Hauksbók, die nichts von Baldrs Tod enthält, nennt Loki's Strafe unmittelbar vor der Ankündigung des Ragnarøkkr.[4]) Aehnlich ist in einem sibyllinischen Orakel Jesus, sein Tod, seine Höllenfahrt und Auferstehung unmittelbar vor dem Weltbrand erwähnt.[5])

Nachdem die Vǫlva berichtet hat, dass Baldr von Hǫdr mit dem Mistelzweig durchbohrt und von Váli gerächt wurde, hebt sie das Weinen der Mutter hervor: »Frigg weinte in Fensalir

1) Grimm: Deutsche Mythol.[3] S. 958. 962 f.

2) W. Stokes's Ausgabe S. 65, v. 212.

*) Siehe Mannhardt: Germ. Mythen S. 86 f.; Simrock: Deutsche Myth.[5] 114 f.

3) Str. 32 ff.

4) Str. 30 ff.

5) Sibyll. VIII, v. 268—340 ed. Alexandre.

über Valhǫll's Verlust.«[6]) Im Mittelalter, als Jesu Mutter Himmels-
S. 55. königin geworden war, liess man das Bild der Maria, die weinend am Kreuze stand, stark hervortreten. Das cornische Gedicht »The passion of our Lord« erwähnt, dass Maria, als sie »Longis« den Speer in Jesu Seite stossen und sein Herz durchbohren sah und als sie Blut und Wasser von ihm auf die Erde rinnen sah, bitterlich weinte.[1]) Es ist also wahrscheinlich, dass diejenigen, welche Erzählungen von Christus auf Baldr übertrugen, bei Frigg's Tränen über Baldrs Tod an die weinende Maria dachten.[2]) Dass jedoch Frigg's Weinen über Baldr auch eine andere Quelle hat, werde ich im Folgenden zu beweisen suchen.

Nachdem Baldr zu Hel gefahren ist, weinen nach der Gylfaginning Menschen und Thiere, Erde und Steine, Bäume und alle Metalle, um ihn dadurch von Hel auszulösen; alle weinen ausser Loki allein.[3]) Dass alle Wesen über den verstorbenen Baldr weinten, wird auch in einem Gedicht erwähnt, welches wahrscheinlich auf den Orcneys von Bjarni Kolbeinsson verfasst wurde, welcher 1188 die Bischofswürde erhielt,[4]) sowie in einer isländischen Strophe aus dem Schluss des 12. Jahrhunderts.[5]) Die Skalden können Baldr als »grátaguđ« *den beweinten Gott*[6]) bezeichnen. Enger gefasst ist der Ausdruck im Lied auf Ivarr Víđfađmi: »Baldr, den alle Götter beweinten.«[7])

---

6) Vǫluspá Cod. reg. Str. 34.

S. 55. 1) Stokes's Ausgabe S. 67. v. 221, 222.

2) Umgekehrt ist wohl Maria in späterer, christlicher Zeit an die Stelle der Frigg getreten, wenn das Sternbild Orionsgürtel in Dänemark »Marienrocken« genannt wurde, während es in mehreren Gegenden Schwedens »Friggerok« heisst, oder wenn die Pflanze orchis maculata auf Island den Namen »Friggjargras« hat, in einem norwegischen Landdistrikt »Marigras«. Vgl. F. Magnusen: Lex. Myth. 376—78.

3) Sn. E. I, 180 [G. 49 (53)].

4) »— ǫll grétu þau eptir hann, aukit var þeim hlátrar bann« in dem Málsháttakvæđi herausgeg. von Möbius 9, 5—6. Vgl. meine Bemerkungen über den Verfasser des Gedichtes in den Aarbøger for nord. Oldkynd. 1875 S. 239—241.

5) »Hotvetna grét . . . býsn þótti þat, Baldr ór helju« in der Hrafns saga. Bisk. ss. I, 648 (Sturl. II, 283).

6) Sn. E. I, 260 [Sk. 4].

7) er ǫll regin grétu: Fas. I, 373.

Auch dieses Motiv vom Weinen der gesammten Natur über Baldr, stammt nach meiner Meinung aus der mittelalterlichen Schilderung von Christi Tod. Freilich wissen Mythen verschiedener heidnischer Völker davon zu erzählen, dass der Tod göttlicher Wesen beweint wird. Man hat z. B. bei den Tränen über Baldr an eine Erzählung gedacht, wornach Adonis von Göttern und Menschen beweint wird, welche aus allen Gegenden zusammenkommen. Aber wenn es sich zeigt, dass eine durchgehende Uebereinstimmung zwischen dem norrœnen Mythus von Baldrs Tod und der mittelalterlichen Legende von Jesu Kreuzigung herrscht, so müssen wir, wenn wir in diesen beiden das Motiv vom Weinen und Jammern der gesammten Natur über den toten Gott finden, auch hier notwendig engeren historischen Zusammenhang annehmen. Diess wird um so sicherer, wenn wir sehen, wie der norrœne Mythus in der speciellen Ausführung dieses Motives mit den christlichen Vorstellungen des Mittelalters in mehreren Einzelnheiten übereinstimmt, welche anderweitig sich nicht wiederfinden.

S. 56.

In dem oben erwähnten altenglischen Gedicht vom Kreuz heisst es: »Finsterniss hatte verhüllt mit Wolken des Herrschers Leichnam, über das helle Licht fiel der Schatten schwer, dunkel unter den Wolken. Die ganze Schöpfung weinte,[1]) sie jammerten über des Königs Fall. Christus war am Kreuz.«[2]) Stephens, der zuerst diese Stelle mit der Erzählung von Baldr zusammenstellte, hat gemeint, dieser Zug von dem Weinen der ganzen Kreatur im Gedicht vom Kreuz sei aus dem heidnischen Baldrmythus herübergenommen;[3]) doch diese Auffassung scheint mir unzulässig. Es ist nichts, was bewiese, dass die heidnischen Engländer je den Mythus von dem unschuldigen Gott Baldr kannten, von dem wir im Norden erst aus Quellen Kunde haben, die wahr-

1) oder: stiess Schmerzensschreie aus (weóp).

2) V. 52—56 (Greins Bibl. II, 145). Diese Verse sind auf dem Ruthwell-Kreuz nicht bewahrt, doch ist kein Grund, zu bezweifeln, dass sie zum ursprünglichen Gedicht gehören.

3) Stephens: Runic Monuments I, 432; Fr. Hammerich: Episk-kristelige Oldkvad S. 19. 63 [= Aelteste christliche Epik der Angels. u. s. w. übers. von Al. Michelsen]. Vgl. Zöckler: Das Kreuz Christi S. 237.

scheinlich jünger als das altenglische Kreuzgedicht sind. Sodann hat das Weinen im Kreuzgedicht, wo es in einer vollständig christlichen Umgebung erwähnt wird, auch nicht die Bedeutung wie im Baldrmythus, nämlich, den Dahingeschiedenen aus dem Reiche des S. 57. Todes zu erlösen. Aber es sind noch entscheidendere Gründe, die zeigen, dass die Vorstellung vom Weinen und Jammern der gesammten Natur über Christi Tod nicht **aus** dem Baldrmythus herübergenommen ist, sondern **in** denselben hinein. Die Vorstellung kommt weitläufiger zum Ausdruck in einem angelsächsischen Gedicht von **Cynewulf**, dem man den Namen **Crist** gegeben hat. Cynewulf lebte wohl im 8. Jahrhundert; aber es ist nicht ausgemacht, ob er ein Westsachse oder ein Northumbrier war. Ein vereinzeltes kleines Gedicht von ihm findet sich in northumbrischem Dialekt schon im 9. Jahrhundert aufgezeichnet. [1]) Im Crist singt der Dichter: »Sie sahen die stumme Kreatur, die allgrüne Erde und den hohen Himmel mit Furcht des Herren Leiden fühlen, und voll Kummers jammerten sie, obwohl sie nicht Leben hatten, als die Gewaltthätigen ihren Schöpfer ergriffen mit sündigen Händen.« »Und die Bäume zugleich verkündeten, wer sie erschuf mit Blüten, in grosser Zahl, als der mächtige Gott einen von ihnen bestieg, wo er Leiden duldete den Erdbewohnern zum Heil, den schweren Tod den Menschen zur Hülfe: da wurde mancher Baum genetzt unter dem Himmel mit blutigen Tränen, roten und dicken, der Saft ward zu Blut.« »Alles wurde bekümmert um den einen, ergriffen von Schrecken; obwohl keiner von ihnen nach seiner Natur Gefühl und Besinnung kannte, so wussten sie es durch ein Wunder doch, als ihr Herrscher seine irdische Hülle ablegte. Nur die blinden Menschen, härter als Kiesel, konnten nicht erkennen, dass der Herr sie erlöste von der Hölle Qual der allmächtige mit heiliger Kraft.« [2])

Nun hat aber, wie Dietrich nachwies, [3]) Cynewulf hier **Gregors des Grossen** zehnte Homilie benützt, welche um 592

1) Ueber Cynewulf vgl. namentlich Wülcker im 1. Band der Anglia. Die Gründe, die Wülcker gegen die Annahme, dass C. ein Northumbrier sei, vorbringt, scheinen mir nicht entscheidend.

2) V. 1128—33; 1170—77; 1183—91. Greins Bibl. I, 178 f.

3) Haupts Zeitschrift für deutsches Altertum IX S. 212.

verfasst wurde. Diess ist aus den in der Anmerkung mitgeteilten Auszügen aus der Homilie zu ersehen, worin ich auf die entsprechenden Stellen in Cynewulfs Crist hinweise, und dieses Verhältniss zu Gregor ist um so sicherer, als Cynewulf auch sonst in dem gleichen Gedicht Gedanken und Ausführung dem grossen Papst entlehnte. [1]) Den Gedanken, dass die stumme Natur bei Christi Tod seine Gottheit bezeugt, hat Cynewulf von Gregor entlehnt. [2])

S. 58.

Cynewulf, der seine Quellen mit dichterischer Freiheit benützt, bezeichnet deutlicher als Gregor die Sprache der stummen Natur beim Tod des Erlösers als Jammer, aber diess hat seinen natürlichen Grund darin, dass Gregor die Zeugnisse der Natur für Jesu Gottheit bei seiner Geburt, während seines Lebens auf Erden und bei seinem Tod zusammenfasst, während Cynewulf sich insbesondere mit seinem Tode beschäftigt.

Schon vor Gregor stellte Leo der Grosse (Papst 440—461) in einer Predigt die Zeichen bei Jesu Tod als Zeugnisse der ge-

1) Gregor schreibt: Rationis ordo poscebat, ut . . . necdum loquentem (Jesum) elementa muta praedicarent. Sed in omnibus signis, quae vel nascente Domino vel moriente monstrata sunt, considerandum nobis est, quanta fuerit in quorumdam Judaeorum corde duritia, quae hunc nec per prophetiae donum nec per miracula agnovit. Omnia quippe elementa auctorem suum venisse testata sunt. . . . Deum hunc . . . esse . . . terra cognovit, quia eo moriente contremuit (Crist 1144 f.). Sol cognovit, quia lucis suae radios abscondit (Crist 1133 f.). Saxa et parietes cognoverunt, quia tempore mortis eius scissa sunt (Crist 1142 f.). Infernus agnovit, quia hos quos tenebat mortuos reddidit (Crist 1160—63). Et tamen hunc quem Dominum omnia insensibilia elementa senserunt, adhuc infidelium Judaeorum corda Deum esse minime cognoscunt, et duriora saxis scindi ad poenitendum nolunt (Crist 1179—91): cumque confiteri abnegant, quem elementa ut diximus, aut signis aut scissionibus Deum clamabant: Gregorii Magni opera omnia, Tom. I. Parisiis MDCCV.

2) Dieser Gedanke ist auch in den Heliand übergegangen (v. 5674, vgl. Sievers's Ausgabe S XLII), welches Gedicht wahrscheinlich von einem sächsischen Geistlichen in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts verfasst wurde. Ebenso hat der englische Abt Ælfric gegen Ende des 10. Jahrhunderts unter engem Anschluss an seine Quelle Gregors Ausführung in zwei seiner Homilien wiedergegeben; vgl. The Homilies of Ælfric by B. Thorpe I, 108 und 228.

S. 59. sammten Natur für ihren Schöpfer hin. [1]) Hier lässt Leo, wie Cynewulf im Crist und der Sänger des englischen Kreuzliedes die Natur über die Pein des Erlösers am Kreuz jammern. Leos Ausdruck »universa creatura congemuit« [2]) als der Schöpfer am Galgen hieng, stimmt fast wörtlich überein mit den Worten »weóp eal gesceaft« im englischen Kreuzlied, denn wêpan bedeutet nicht eigentlich *Tränen vergiessen* (wie neuengl. to weep), sondern *Laute ausstossen, welche Schmerz ausdrücken.*

Hiedurch ist es also bewiesen, dass die Ausführungen der altenglischen Gedichte, wie die gesammte Natur über Christi Kreuzigung wehklagte, einzig und allein ihre Wurzel in alten christlichen Vorstellungen hatten, und dass sie nicht von einem heidnischen Mythus beeinflusst sind, von dessen früherem Vorhandensein bei den Engländern man nichts weiss. Es ist hiemit zugleich bewiesen, dass die hier behandelte Aehnlichkeit zwischen dem nordischen Baldrmythus und den englischen Gedichten, wenn sie nicht zufällig ist (was sie gewiss nicht ist) nur daraus erklärt werden kann, dass der nordische Mythus von der christlichen Dichtung beeinflusst wurde.

Wenn also die Bäume in Cynewulfs Gedicht von blutigen Tränen über Christi Tod genetzt werden, wie die Bäume für Baldr weinen, so muss diese specielle Aehnlichkeit [3]) auf dieselbe Weise erklärt werden.

S. 60. Wesentlich übereinstimmend mit Cynewulfs Schilderung ist

---

1) Exaltatum autem Jesum ad se traxisse omnia, non solum nostrae substantiae passione, sed etiam totius mundi commutatione monstratum est. Pendente enim in patibulo creatore, universa creatura congemuit, et crucis clavos omnia simul elementa senserunt. Nihil ab illo supplicio liberum fuit. Hoc in communionem sui et terram traxit et coelum, hoc petras rupit, monumenta aperuit, inferna reseravit et densarum horrore tenebrarum radios solis abscondit. Debebat hoc testimonium suo mundus auctori, ut in occasu conditoris sui vellent universa finiri: Serm. VI de pass. Dom. c. 4 (Leo Magnus: Parisiis MDCLXI fol. S. 52). Aehnliche Tiraden in mehreren anderen Predigten Leo's.

2) Vgl. »in tua morte omnis contremuit creatura« im Nicodemusev. Tischendorf[2] S. 399.

3) Die Aehnlichkeit ist von Zöckler erwähnt: Das Kreuz Christi S. 237.

die Darstellung in dem späteren northumbrischen Cursor Mundi. [1]) Hier wird erwähnt, dass Sonne und Mond sich verfinsterten, die Erde bebte, der Vorhang des Tempels zerriss, Bäume und Steine barsten, Leiber von Todten aufstanden, als Jesus den Geist aufgegeben hatte. Darauf fährt das Gedicht weiter:

> Loke ilk (d. i. Look! each) a creature for his ded
> Made doyl on þer wise
> Alas! man, whore (d. i. where) is þi hert,
> How may þon here (d. i. heare) þis? . . . .
> Al creatures for his ded
> Made doil & pite
> And þou þat he deed fore
> cannot sorus (d. i. sorry) be. [2])

Wie natürlich es für eine naive, phantasiereiche christliche Dichtung überhaupt ist, die Zeichen bei Christi Tod als Klage oder Jammern und Weinen der gesammten Natur darzustellen, kann man daraus sehen, dass wir auch in mehreren anderen Darstellungen, welche nicht in unmittelbarer historischer Verbindung mit den erwähnten altenglischen Gedichten stehen, entsprechende Ausdrücke finden.

Ein englisches Gedicht »Disputatio inter Mariam et Crucem«, das in seiner Ausdrucksweise sich oft der volksmässigen Dichtung nähert, schildert den Schmerz der stummen Geschöpfe bei Jesu Kreuzigung in folgenden Zeilen, die in einer Handschrift des 14. Jahrhunderts bewahrt sind:

---

1) Morris's Ausgabe S. 959.

2) Man vergleiche hiemit das cornische Gedicht: »The Passion of our Lord«, herausgeg. von Stokes, S. 64—65. Nachdem in v. 209 und 210 die Zeichen bei Christi Tod geschildert wurden, heisst es in v. 211 (in englischer Uebersetzung) wesentlich übereinstimmend mit der Bibel:

> Water and earth and fire and wind, sun and moon and stares likewise,
> At Christ suffering death suffered sorrow
> Nature will cause, I hold, if the good Lord be pained,
> All his subjects, though they were holy, to be grieved for his pain.

S. 61.

Foules fellen out of heore fliht,
Beestes gan belwe in eueri binne:
Cros whon Crist on þe was cliht.[1])

Aber ähnliche Schilderungen finden wir auch ausserhalb Englands wieder. In einem deutschen Volkslied,[2]) welches zuerst 1590 gedruckt wurde, heisst es z. B.:

Da Jesus in den garten gieng
und er sein leiden anefieng
da trauret alles das da was
es trauret alles laub und gras.
. . . .

(die betrübte Maria sagt:)

Nun bieg dich, baum! nun bieg dich ast,
mein kind hat weder ru noch rast
nun bieg dich laub! nun bieg dich gras!
laszt euch zu herzen gehen das!

Die feigenbaum die bogen sich,
die herten fels zerkloben sich,
die sonn verlor iren klaren schein
die vögel lieszen ir singen sein.

Diese Darstellung nähert sich dem nordischen Mythus darin, dass alle Dinge in der Natur aufgefordert werden, ihre Trauer an den Tag zu legen, dort von Maria hier von den Göttern, und zwar dürfen wir wohl annehmen, besonders von Frigg.

In dem bretonischen »Grand mystère de Jésus« ruft der Centurio, nachdem Jesus gestorben ist, den Himmel zum Zeugen an, dass der Gekreuzigte Gottes Sohn ist, und spricht: »Seht ihr nicht die Zeichen an den Elementen? Seht ihr nicht den Schmerz der Natur? und hört ihr nicht ihre Klagerufe, die gewaltigen Rufe, die sie ausstösst für ihren Schöpfer?«[3]) Und endlich kann er-

1) Morris Legends of the Holy Rood S. 145 (belwe = *brüllen*, binne = *Stall,* cliht = *befestigt*).
2) Herausgegeb. u. a. bei Uhland: Volkslieder No. 443.
3) Le grand Mystère de Jésus. S. 148 f.



wähnt werden, dass die mittelalterliche Kunst öfter bei Christi Tod Sonne und Mond entweder als ganze Figuren, die ihre Tränen trocknen darstellt, oder als weinende Gesichter. [1]

S. 62.

In Uebereinstimmung mit den Evangelien erwähnt Cynewulf, dass die Erde bei Christi Tod bebte: so zitterten alle Lande, als das Schiff, worauf Baldrs Leiche lag, abgestossen wurde. [2]

Wenn endlich der englische Dichter nach Gregor im Gegensatz zu der jammernden Natur die undankbaren Menschen, die härter sind als Stein, hervorhebt, welche den gestorbenen Christus nicht als ihren Gott bekennen wollen und als den, welcher sie von der Qual der Hölle erlöste, so finden wir diesen Gegensatz in der Gylfaginning wieder, aber so, dass die Undankbarkeit zu einer mythischen Person gestaltet ist: Loki weint, zur Unholdin þǫkk, *Dank*,[3]) umgeschaffen, in der Felsenhöhle trockene Tränen über Baldr und spricht in einer Strophe, die zeigt, dass dieses mythische Bild weit älter ist als Snorri, aus, dass der Todte nichts für sie getan hat. [4]) Der Name þǫkk und die Worte des Loki »Ich habe keinen Vorteil von des Alten Sohn (d. i. Baldr) gehabt, weder da er lebte, noch nach seinem Tod« sind im nordischen Mythus nicht deutlich motiviert. Denn wofür schuldet man Baldr Dank? Sie erhalten erst ihre volle Bedeutung, wenn sie in Beziehung zum Heiland der Welt gesetzt werden.

Am Schluss seiner Auslassung über die verhärteten Menschen, die im Gegensatz zur Natur zum Heiland sich nicht bekennen wollen, sagt Cynewulf: »Der König selbst erlöste sie mit seinem Leib von allem Uebel durch seine Gnade, dass sie in Unschuld leben und in Ewigkeit die Fülle der Ehre geniessen könnten: für diess Erb-

---

1) Piper: Mythologie und Symbolik der christlichen Kunst II, 156; Menzel: Christliche Symbolik I, 526.

2) Sn. E. I, 176 [G. 49 (51)]. Diess halte ich für einen ächten Zug, obwohl er in der Ups. Edda (Sn. E. II, 288) fehlt.

3) »Dank« wird oft ironisch gebraucht; vgl. ‚des teufels dank ist der welt lohn' Grimm: d. Wörterb. II, 731. Die richtige Form des Namens ist im Codex regius und im Wormianus bewahrt; þavkt in der Upsalaedda ist ein Fehler.

4) Sn. E. I, 180 [G. 49 (53)].

theil wussten sie nicht Dank ihrem Herren.«[5]) Es S. 63. ist gewiss nicht zufällig, dass wir hier bei Cynewulf das Wort »Dank« wiederfinden, welches Loki's Namen ist, wo er trockene Tränen für Baldr weint. Und wenn überhaupt eine Verbindung zwischen Cynewulfs Worten und dem nordischen Mythuszug besteht, welcher den verhärteten Loki in Gegensatz zu der gesammten weinenden Natur stellt, so verbietet die Beziehung zwischen Cynewulfs Darstellung und Gregors Homilie eine andere Verbindung anzunehmen, als die, wornach der nordische Mythus hier die christliche altenglische Dichtung voraussetzt.

Dass Loki, wo er trockene Tränen für Baldr weint, als Unholdin (gýgr) erscheint, hat vielleicht seinen nächsten Grund darin, dass þǫkk, *Dank*, in der alten Sprache femin. war; denn das Geschlecht vieler mythischen Wesen wurde durch das grammatische Geschlecht bestimmt, dem ihr Namen zugehörte.[1]) Aber in Verbindung mit diesem Auftreten Loki's als Unholdin steht es, dass Loki vorher, als er Frigg darüber aushorchen will, was den Baldr verwunden könne, sich in ein Weib verwandelt. Die Unholdin þǫkk kann bei Engländern oder Deutschen nicht bekannt gewesen sein, da in deren Sprache *Dank, þank* gen. masc. sind.

Bei diesem mythischen Zug von þǫkk zeigt es sich, wie bei anderen Zügen im Baldrmythus, dass die mythenbildende Phantasie der Nordleute nicht scharf schied zwischen dem, was in den Mitteilungen der Christen dem Teufel zugeschrieben wurde, und was bösen, vom Teufel beeinflussten Menschen, indem Beides im nordischen Mythus auf den nordischen Lucifer zurückgeführt wurde, d. i. auf Loki.

Baldr wird einmal von Hel zurückkehren. Auf die wiedergeborene Erde, wo die Felder unbesät Frucht tragen, wo alles Uebel gut wird, wird Baldr kommen; er und Hǫđr werden zusammen wohnen an den Orten, wo Óđinn herrschte.[2]) Der

---

5) Crist v. 1209—14 (Greins Bibl. I, 179).

S. 63. 1) S. hierüber Tegnér: Språkets makt öfver tanken. Stockholm 1880, S. 71—81.

2) Vspá. 59 im Cod. reg., 55 in der Hauksb.; Sn E. I, 202 [G. 53 (58)]. In d. Eiriksmál sagt Bragi, da sich König Eirikr Valhǫll nähert: »Es dröhnt, wie wenn Baldr wieder käme zu Óđins Behausung.«

Glaube an Baldrs Wiederkunft ist vielleicht ein Nachklang jener Worte des Christentums, nach denen der Heiland einmal in seiner Herrlichkeit kommen soll. Doch steht Baldrs Wiederkunft nur S. 64. als einzelnes Glied inmitten der Glückseligkeit, welche die Vǫlva in der wiedergeborenen Welt schaut; sie steht hier ohne entscheidende Bedeutung für das Menschengeschlecht und getrennt von der Verkündigung, dass der Mächtige der Alles beherrscht, kommen soll. Baldrs Wiederkunft mit Hǫđr ist also, wie sie in der Vǫluspá erwähnt wird, ein Zug, den ein nordischer Dichter eingefügt hat, um die Wiedererstehung der Herrlichkeit, die hier vernichtet wurde, zu vervollständigen. Aber die Schilderung, in welche dieser und andere Züge von den Nordleuten eingefügt wurden, hat, wie Dr. Bang nachwies, ihre Vorbilder in der fremdländischen Sibyllendichtung. [1])

Es ist eine von Óđinn aufgegebene Frage überliefert, die weder von dem klugen Riesen Vafþrúđnir noch von König Heiđrekr, der Klugheit besitzt, wie die Riesen, beantwortet wird, obwohl sie auf alle anderen Fragen Antworten wissen; es ist ein Rätsel, das Óđinn allein lösen kann: »Was sagte Óđinn selbst seinem Sohn in das Ohr, ehe dieser auf den Scheiterhaufen stieg?« [2]) Hierauf antwortet Vafþrúđnir: »Niemand weiss, was du in längst verschwundenen Tagen deinem Sohn in das Ohr sagtest.« Und ebenso Heiđrekr: »Die Worte, welche du sprachst, weiss Niemand, ausser dir allein.«

Wir dürfen annehmen, dass es Worte von des Sohnes Wiederkunft auf die herrliche wiedergeborene Erde waren, die Óđinn seinem Sohn ins Ohr flüsterte. [3]) Aber was hat beim Dichter die

---

1) A. Chr. Bang Vøluspaa og de Sibyllinske Orakler S. 20 [Poestions Uebersetz. S. 37—38].

2) Vafþrúđnismál 54. 55:

> hvat mælti Óđinn,
> áđr á bál stigi,
> sjálfr í eyra syni.

Gewiss mit Nachahmung dieser Stelle in der Hervar. s. ok Heiđreks S. 263 (Bugges Ausgabe):

> hvat mælti Óđinn
> i eyra Baldri,
> áđr væri á bál of borinn.

3) Vgl. Martin Hammerich: Ragnaroksmythen S. 142.

Vorstellung von dieser geheimnissvollen Rede erweckt? Sollte sie ein Nachklang zweier Stellen in den Evangelien sein? Im Johannesevangelium, Kap. 12, wo erzählt wird, dass Jesus eingezogen ist in Jerusalem um gekreuzigt zu werden, sagt Jesus v. 28: »Vater verkläre deinen Namen!« Da kam eine Stimme vom Himmel: »Ich habe ihn verklärt und will ihn abermal verklären.« Da sprach das Volk das dabeistand und zuhörte: Es donnerte. Die Andern sprachen: »Es redete ein Engel mit ihm.«

S. 65. Diese Stelle konnte die Vorstellung von einem geheimnissvollen Sprechen des göttlichen Vaters (Óđinn) mit dem göttlichen Sohn (Baldr), kurz vor des letzteren Tod, über die zukünftige Herrlichkeit des Sohnes hervorrufen.

Mit dem Nachklang der genannten Stelle bei Johannes kann im nordischen Mythus eine Entlehnung aus Matthäus 24, 36 [1]) verschmolzen sein. Hier sagt Jesus: »Von dem Tag aber und der Stunde (da Himmel und Erde vergehen werden) weiss Niemand, auch die Engel des Himmels nicht, sondern allein der Vater.« Hierin dürfen wir den Keim der nordischen Vorstellung von dem Geheimniss finden, das Niemand weiss ausser Óđinn. [2])

Der Name B a l d r ist dasselbe Wort, wie das *ags.* b e a l d o r, was *Herr, Fürst* bedeutet. In dieser Bedeutung brauchen auch nordische Skalden das Wort b a l d r bisweilen. [3]) *Ags* bealdor ist verwandt mit beald, *an.* ballr (*mhd.* balt, —polt) ***kühn, dreist.*** Jedenfalls ist der Gebrauch als nomen appellativ. nicht aus dem Gebrauch als heidnischer Göttername abgeleitet, und aus dem ersteren Gebrauch von bealdor kann man nicht schliessen, dass die Engländer einen Gott dieses Namens kannten. Der Christengott heisst im englischen »Andreas« [4]) þeóda bealdor, ***Fürst der Völker.*** Die Nordleute können in England die Bezeichnung

---

1) Vgl. Marcus 13, 32; Apostelgesch. 1, 7; dazu Heliand v. 4296—4307.

2) Nachdem ich in einer Vorlesung in Upsala Joh. 12, 28—29 in diesem Zusammenhang erwähnt hatte, machten mich Docent A. Erdmann und Docent L. H. Åberg auf Matth 24, 36 aufmerksam.

3) So in d. Bjarkamál (Sn. E I, 402 [Sk. 52]): vakþi baldr þeygi (diess ist gewiss die richtige Lesart).

4) V 547 (Greins Ausg.).

bealdor für Christus gehört haben, der oft »der Herr«, »der König« ohne nähere Bestimmung genannt wird.

Ich glaube bewiesen zu haben, dass der Baldr der isländischen Quellen Christus ist, dass der Mythus von Baldr, wie wir ihn aus der Gylfaginning und Vǫluspá kennen, mittelbar auf Erzählungen und Dichtungen der englischen Christen von Christus gegründet ist.[1]) Ich glaube sogar in noch S. 66. bewahrten christlichen Schriftwerken einige der Quellen nachgewiesen zu haben, aus welchen die mythische Dichtung von Baldr, wenn auch nicht unmittelbar, entsprungen ist. Eine Quelle ist das apokryphe Nicodemusevangelium, doch so, dass man als Mittelglied wohl Darstellungen von Christi Leiden voraussetzen muss, welche von dem genannten Evangelium beeinflusst und mit den späteren Mysterienspielen verwandt waren. Dabei weisen Elemente des Baldrmythus zurück auf englische und wohl besonders nordenglische christliche Gedichte, die wahrscheinlich aus dem achten Jahrhundert stammen. Einzelne Züge haben mittelbar ihren Ursprung im Matthäus- und Johannes-Evangelium. Diese in England aufgenommenen, aus vielen verschiedenen Quellen entsprungenen Erzählungen und Vorstellungen von Christus wurden von den Nordleuten umgeändert und weiter entwickelt und dann in ein harmonisches Bild des heidnischen Gottes zusammengefasst.

Die hier angezogenen christlichen Quellen für den Baldrmythus lehren uns, was auch aus anderen Anzeichen ersichtlich ist, dass die Vǫluspá nicht wohl älter sein kann als das 9. Jahrhundert.

Wir haben zugleich gesehen, dass die Darstellung Baldrs in der Gylfaginning sich nur zum geringen Teil auf die noch bewahrten alten Gedichte stützt. Die meisten im Obigen betrachteten Glieder dieser Darstellung gehen von einer Tradition aus, die von diesen Gedichten unabhängig war. Diese Tradition teilte einzelne Partien der Sage in Versen, andere sicher in ungebundener

---

1) Es ist also nicht richtig, wenn Weinhold (Haupts Z. f. d. A. VII, 57) und Rupp (Germania XI, 430) meinen, dass es erst der christliche Sammler der Sn. E. ist, in dessen Feder Baldr eine christliche Färbung erhielt.

Form mit. Die Sage, welche die im Westen gehörten Erzählungen von Christus zur Voraussetzung hatte, war im Norden weit älter als die Gylfaginning.

Wir dürfen annehmen, dass die Nordleute, die Baldrs reines Bild so klar auffassten und wiedergaben, schon vorher, obwohl mitten in einer wilden unruhigen Zeit stehend, offenes Auge und offenen Sinn für die milde Macht der Unschuld im Leben hatten. S. 67. Und wir fühlen uns davon überzeugt, dass der Geist, welcher die Scene auf dem Ding sich ausmalte, wo Baldr strahlend im Kreis der Asen steht und durch des blinden Hǫðr Schuss fällt, den Loki mit teuflischer Bosheit gegen seinen reinen Leib richtet, dass dieser Geist hiemit nicht den ersten Versuch zu einer anschaulichen Schilderung eines ergreifenden Aktes macht, worin die Persönlichkeiten einander klar gegenüberstehen.

Baldrs Verhältniss zu Christus erklärt jedoch die Entstehung des Baldrmythus nicht in seinem ganzen Umfang. Wir erhalten hiedurch keine Weisung für das Verständniss der Thatsachen, dass bei Baldrs Tod das Kreuz fehlt, und dass die Erzählung von Christi Qual und Tod sich in mehrere nordische Mythen spaltete, die in keinerlei Verbindung mit einander stehen, nämlich auf der einen Seite den Baldrmythus, auf der anderen den Mythus von dem am Galgen hängenden Óðinn. Das Verhältniss zu Christus erklärt nicht Baldrs Ehe mit Nanna und dass er bei Hel bleibt; auch nicht Váli's Rache. Und endlich, wenn wir bei Saxo Grammaticus im dritten Buch die Erzählungen von Baldr lesen, wird es schwer halten hier auch nur den schwächsten Wiederschein von Christus zu entdecken.

Excurs 1.

Jüdische Vorstellungen in England und im Norden.

Mehrere Spuren berechtigen uns zu der Voraussetzung, dass auch solche jüdische Vorstellungen, die nicht in das orthodoxe Christentum aufgenommen wurden, in England im frühen Mittelalter vorhanden waren und dass sie von hier aus nach dem

Norden gekommen sein können. Im Beówulflied [1]) wird gesagt, dass allerlei Unholde von Kain stammen; und hierauf weist auch die dem Cädmon zugeschriebene Genesis. [1]) Dieser Glaube S. 68. ist unverkennbar jüdischen Ursprunges. [2])

Ferner kann angeführt werden, dass Salomon und Saturn in angelsächsischen Dialogen einander gegenübergestellt werden. Auch diess scheint in Verbindung mit jüdischer Tradition zu stehen. Der Saturn der Dialoge hat ausser dem Namen nichts mit der römischen Gottheit gemein. Die Umstände, unter denen er auftritt, deuten auf den Osten und die Person, mit welcher Salomon spricht, hiess sicherlich von Anfang an nicht Saturn, sondern trug einen orientalischen Namen. [3]) In dem angelsächsischen Dialoge »Adrianus und Ritheus« lautet die letzte Frage: Woran kann man den nahe bevorstehenden Tod eines Menschen ersehen? Ritheus antwortet: In den Augen jedes Menschen sind zwei Menschenbilder; derjenige, in dessen Augen man diese Bilder nicht sieht, wird binnen dreier Tage gestorben sein. *) Diess scheint auf eine jüdische Vorstellung zurückzugehen, welche schon im Talmud angedeutet wird. Dreissig Tage vor dem Tode eines jeden Menschen wird dieser im Himmel ausgerufen, und von dem Augenblicke an verdunkelt sich der menschliche Schatten, und das Bild, das er auf die Wand wirft, verschwindet. Siehe Gaster in der Germania XXVI S. 210 f.

Dass es Wege gab, auf welchen jüdische Vorstellungen nach Britannien kommen konnten, wird auch durch andere Umstände bewiesen. Eine lateinische Hymne, genannt »Lorica«, die eine

---

1) V. 107 ff. und 1261 ff. in Greins Ausgabe.

S. 68. 1) V. 1254 (Grein). Eine ähnliche Vorstellung ist in der ahd. Bearbeitung der Genesis 26, 12 ff. (in Hoffmanns Fundgruben II); vgl. Vogt in Paul-Braunes Beiträgen z. Gesch. d. deutsch. Spr. u. Lit. II, 268.

2) Vgl. Bouterwek in: Cädmons biblische Dichtungen I (1854) S. CXI ff. und in Pfeiffers Germania I, 401; Eisenmenger: Entdecktes Judentum II, 428.

3) S. Kemble in seiner Ausgabe des Salomon und Saturn; Conrad Hofmann in den Sitzungsberichten der Münchener Akademie 1871, S. 418 bis 433; Schaumberg in Paul-Braunes Beiträgen II, 1—63; Fr. Vogt: Salman und Morolf S. LIII f.

*) Kemble: Salomon und Saturnus S. 206.

Menge latinisierte hebräische Worte enthält, ist in zwei englischen Handschriften erhalten und in diesen mit angelsächsischen Interlinearglossen versehen. Die eine dieser Handschriften ist aus dem 8. Jahrhundert, und die Glossen darin hat man für beinahe gleichzeitig angesehen.[4]) Die Hymne soll nach einer dritten Handschrift den Irländer Lathacan zum Verfasser haben.[5]) Das Gedicht ist endlich auch in die irische Handschrift Lebar brecc, S. 69. *das gespreckelte Buch*, spät im 14. Jahrhundert aufgenommen und hier mit erklärenden irischen Glossen versehen worden. In dieser Handschrift heisst es, die Hymne sei von Gillas gedichtet und von Laidcenn, Baeth's des Siegreichen Sohn, nach Irland gebracht worden. Dieser Irländer Laidcenn (der mit dem Lathacan identisch ist), starb 661 und Stokes, welcher die Hymne herausgab,[1]) vermutet, der hier genannte Gillas sei der Waliser Gildas, der 569 gestorben sein soll. Auf Grund einer Stelle der Hymne, welche zeigt, dass grosse Sterblichkeit in dem Jahre ihrer Abfassung herrschte, vermutet Stokes, dass sie im Jahre 547 entstand. Dass der Verfasser aus Wales ist, findet er dadurch bestätigt, dass das Versmass der Hymne nicht irisch, sondern kymrisch ist, und durch ihre lateinische Ausdrucksweise. Eine bretonische Handschrift aus dem 9. Jahrhundert in Luxemburg hat nämlich eine Reihe, teilweise bretonisch umschriebener Glossen mit derselben absonderlichen Latinität, mit vielen hebräischen Worten gemischt.[2]) Endlich kann hier erwähnt werden, dass eine angelsächsische Receptensammlung[3]) einige Formeln in hebräischer Sprache mitteilt.

4) Cockayne: Leechdoms I, S. LXVIII—LXXV; vgl. III. 27. In der Handschrift des 8. Jhd. hat die Hymne folgende Ueberschrift: Hanc luricam loding cantavit ter in omni die.

5) Lathacan Scotigena. So in einer Handschrift in Darmstadt, nach welcher die Hymne von Mone in den Lateinischen Hymnen des Mittelalters I, 367 f. herausgegeben wurde.

S. 69. 1) Irish Glosses S. 133 ff.

2) Siehe Rhys in der Revue Celtique I, 346 ff. Er meint, dass die Glossen aus einer älteren Handschrift abgeschrieben sind.

3) Herausgeg. von Cockayne: Leechdoms III, 2—80. Vgl. die Bemerkungen Lucian Müllers im Rhein. Mus. N. F. XX, 364 über die hebräische Gelehrsamkeit karolingischer Grammatiker.

Auch im Norden gibt es Spuren von ursprünglich jüdischen Vorstellungen. Professor Konrad Maurer macht mich auf zwei isländische Erzählungen aufmerksam, die zeigen, dass der jüdische Glaube an verschiedene Namen Gottes, von welchen der höchste grosse Kraft besitzt, in der christlichen Zeit im Norden bekannt war. Die eine Erzählung findet sich in den Biskupa ss. I, S. 421 f. = Sturlunga IV. Kap. 6. Vol. I, S. 96 f. (ed. Vigfússon); die andere in der Ólafs s. Tryggv. Kap. 200 = Fnms. II S. 147 f. = Flat. I, S. 380 f.

Excurs 2.

S 70.

Loki — Lucifer.

Hier kann ich nicht versuchen, den Loki-Mythus in seiner Gesammtheit zu betrachten. Ich gebe nur ein paar vereinzelte Bemerkungen, die meine Ansicht rechtfertigen sollen, dass Loki, diese merkwürdige Schöpfung der nordischen Mythologie, seinem Ursprunge nach wenigstens teilweise, auf den christlichen Lucifer zurückweist. Hiefür spricht zum ersten der Name Loki. Dieser ist nach meiner Meinung aus Lucifer entstanden.[1]) Wir müssen annehmen, dass die Angelsachsen das c in Lucifer nicht als Zischlaut sprachen, gerade wie c in eced = *lat.* acetum, circul = *lat.* circulus, circe, cyrice = *gr.* κυριακή u. s. w.; und da z. B. *an.* kirkja dem *ags.* circe entspricht [und im Ags. selbst c und k vor e (und i) wechseln, wie in kende *genuit* neben cende], so ist das nicht gezischte c, k in Loci, Loki gegenüber dem c in Lucifer vollkommen in der Ordnung.

---

1) Nachdem ich die Ableitung des Namens Loki von Lucifer niedergeschrieben hatte, fand ich bei Grimm: Deutsche Mythol. Nachträge (1878) S. 82 folgende Aeusserung über den Namen Lŏki: »man könnte gar auf eine kürzung aus Lucifer fallen.« Aber Grimm hat nicht aus dieser sprachlichen Erklärung den mythologischen Schluss gezogen, der notwendig daraus gezogen werden muss. Ist der Name Loki aus Lucifer entstanden, so muss die mythische Person Loki entweder aus dem christlichen Lucifer entstanden oder wesentlich von ihm beeinflusst worden sein. Auch Bang (Voluspaa og de Sibyllinske Orakler S. 19, Pœstions Uebersetz. S. 35—36) hat gesehen, dass Loki Lucifer ist.

Auf Island werden zusammengesetzte Personennamen heutzutage oft für den gewöhnlichen Gebrauch in der Weise verkürzt, dass man das zweite Compositionsglied ganz oder zum grössten Teil abwirft und dem beibehaltenen ersten Glied die Endung i, *gen.* a, für Mannsnamen, a, *gen.* u, für Frauennamen gibt. Man sagt also im gewöhnlichen Leben Ási für Ásmundr, Erli für Erlendr, Eyvi für Eyjólfr, Ásta für Ástríðr, Geira für Geirlaug, Inga für Ingveldr und Ingunn und ähnlich wird der fremde Name Katrín zu Kata verkürzt.[2]) Aus mehreren Zeugnissen darf gefolgert werden, dass dasselbe im Mittelalter überall im Norden gebräuchlich war; so finden wir, um nur ein einziges Beispiel zu nennen, bei Langebek Sr. rer. Dan. III, 450: Margareta dicta Magga. Aehnliche Kosenamen, entstanden durch Verkürzung aus zu-
S. 71. sammengesetzten Namen, wurden in England in der angelsächsischen Periode gebraucht und bei verschiedenen deutschen Völkern des Festlandes von ebenso früher, ja noch früherer Zeit an. S t a r k nennt z. B. *ags.* Ceóla für Ceólric, Cûða für Cûðulf und Cûðwine; *ahd.* Theudo als Name eines Mannes, der sonst Θευδέριχος heisst, Euva = Evricus, Evarix, Hludo = Hludher, Cuno = Cunradus, Giso = Gisevertus, Frido = Frediberto, Bruna = Brunechildis, Lioba = Liobgytha, Hruada = Hruadburga u. s. w., u. s. w.[1])

Mehrere solche Verkürzungen wurden hinterher als eigentliche, feste Namen gebraucht. In f r e m d e n Namen konnte das zweite Glied, das nicht den Hauptton trug, um so leichter abfallen. So war Gilli, der Beiname des norwegischen Königs Harald, eine Verkürzung seines irischen Namens Gillikristr, in irischer Form Gilla-Crist.[2]) Gleich wie die hier erwähnten Namen ist nun also Lucifer im Nordischen zu Loki verkürzt worden. Aber wenn die Nordleute so den fremden Namen verkürzten, und wenn sie, entgegen dem natürlichen Lautstand, das lange u in Lucifer durch

---

2) Vigfússon: Icelandic Dictionary S. XXXIV.

S. 71. 1) Stark: Kosenamen der Germanen S. 15 f.

2) So ist der schwedische Name Svante gewiss eine Abkürzung des wendischen Namens Svantapulk, der im 13. Jahrhdt. nach Schweden gekommen war.

das kurze, ursprünglich geschlossene o in Loki wiedergaben,[3]) so geschah diess gewiss besonders desshalb, um für den Dämon einen Namen von völlig nordischer Gestalt zu gewinnen, der für Nordleute eine Vorstellung in sich schlösse, die auf ihn passen könnte. Loki musste nämlich von Nordleuten als eine Ableitung von lúka *schliessen* mit der Bedeutung *Schliesser* aufgefasst werden. Auf diese Weise ist andskoti *einer der entgegen schiesst* von skjóta gebildet.

Durch Umdeutung also, durch Einfluss der Volksethymologie ist der Name Lucifer zu Loki umgebildet worden, wie überhaupt lateinische, griechische oder hebräische Namen, die zusammen mit den fremden Erzählungen von den Nordleuten aufgenommen wurden, entweder dadurch verändert wurden, dass ihre Form einheimischen Worten sich anpasste, welche lautlich nahe lagen und deren Bedeutung für die betreffenden Personen oder Orte geeignet schien, oder auch durch volkstümliche Uebersetzung. Erst hiedurch wurden die Nordleute der Wikingerzeit in den Stand gesetzt, sich die fremden Namen anzueignen. S. 72.

Dass Loki Lucifer ist wird ferner dadurch bestärkt, dass es drei Brüder sind Loki, Býleistr, Helblindi;[1]) denn im Mittelalter treten oft drei Teufel Lucifer, Beelzebub, Satanas zusammen auf. So im cornischen Drama »Unseres Herren Jesu Christi Leiden«,[2]) wo Lucifer als der oberste Teufel dargestellt wird.[3]) Býleistr[4])

3) Aehnlich wird Lucanus im Irischen mit Lochan wiedergegeben: Stokes's Ir. Glosses No. 522.

S. 72. 1) Sn. E. I, 104 [G. 33], 268 [Sk. 15].

2) Norris: Cornish Drama 1, 462—64. Hier hat der Name Beelzebub die Formen: Belsabuk, belsebuk.

3) Ebenso in einem deutschen Osterspiel, das in einer Wiener Handschrift aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts steht: Hoffmanns Fundgruben II, 297 ff.

4) Diese Form des Namens in d. Sn. E. 104, im Cod. Reg. und. Worm.; als Beiname eines Norwegers um das Jahr 1200 in den Fornmanna ss. VIII, 392 [= Konunga ss. ed. Unger S. 175]; *gen.* byleistz in der Vǫluspá nach der Hauksb. Str. 44 und nach Cod. Worm.; Sn. E. I, 268 im Cod. Reg. und Worm.; Hyndluljóð 40 in der Flatb.; Yngl. s. Kap. 51 im Cod. Fris. a. ö. (byleiz hat der Cod Reg. der Sn. E. in der Vǫluspá: ein Schreibfehler für byleistz). Unrichtig sagt Simrock Myth.[5] 93, dass auch Óðinn »Bileistr« heisse.

hat die Nebenformen Býleiftr[5]) und Býleiptr.[6]) Dass y lang ist, darf aus dem Versmass in der Vǫluspá und in d. Hyndluljóð geschlossen werden, und dass man bý als erstes Glied auffasste zeigt die Schreibung by leipz im Cod. reg. der Vǫluspá 48. Der Name Beelzebub ist es, der durch Umdeutung zu Býleistr wurde.[7])
S. 73. Man hatte gehört, dass Beelzebub *Herr der Fliegen*[1]) bedeute und dass der Teufel sich in Gestalt einer Fliege zeigen könne.[2]) Desshalb gab man es durch Bý-leistr wieder, wobei man das erste Glied als bý *Biene* (gewöhnlich býfluga) = *ags.* beó, später bee, auffasste. Beim zweiten Glied in Bý-leiptr dachte man vielleicht an leiptr *Blitz, glänzendes Licht*; vgl. Ev. Luc. 10,18: »Ich sahe den Satan vom Himmel fallen als einen Blitz.« Verschiedene solche Umdeutungen oder Volksethymologien zu Fremdwörtern, namentlich Eigennamen, lassen sich nachweisen. Ich will hier nur eine erwähnen: Venedig hiess bei den alten Norwegern Feney[3]) oder Feneyjar[4]) *Sumpfinseln*, eine Form die sich lautlich nahe an die deutsche Aussprache des italienischen Namens anschliesst, deren Gestaltung aber zugleich durch den Gedanken an die Thatsache, dass die Stadt auf Inseln in den Lagunen gebaut ist, beeinflusst wurde.

Der Name von Lokis zweitem Bruder Helblindi findet seine Erklärung in dem Umstand, dass der Teufel der Christen öfters blind genannt wird. In der altenglischen Legende von St. Andreas sagt z. B. der Heilige zum Teufel: »Weil du blind bist, siehst

---

5) *gen.* byleifz in der Ups. Edda Sn. E. II. 312. Vgl. »af byleifsaase« in Aslak Bolts Jordebog, S. 11 (Ortsnamen im Sparbyggja fylki)

6) byleiptr Ups. Edda in d. Sn. E. II, 271; *gen.* by leipz: Vǫluspá im Cod. Reg. 48.

7) Der Name Býleistr oder Býleiftr schliesst sich vielleicht zunächst an die Form Beelzebuth an, die in einer Handschr. des Nicodemusevang. (Tischendorf[2] 338) und in »Le Mystère de la Passion« von Arnoul Greban vorkommt. Vgl. prestr von presbyter

S. 73. 1) In einer ags. Homilie für Dom. III in Quadragesima wird Beelzebub erklärt: »þæt is fleógena Bel odde se þe fleógan hæfd.« Stephens: Tvende Oldengelske Digte, Kbh. 1856, S. 83.

2) Vgl. Grimm: Deutsche Myth.[3] 950 f.

3) Fornm. ss. XI, 299.

4) Werlauff: Symbolae S. 20.

du keinen von Gottes Heiligen.«[5]) Dasselbe Epitheton wird dem Teufel in dem isländischen Gedichte Lilja (aus der Mitte des 14. Jahrhunderts) v. 9 beigelegt. Im Litauischen heisst der Teufel »der Blinde«.[6]) Wie hel das erste Glied in Helblindi bildet, so brauchte man im Angelsächsischen, und noch früher im Deutschen verschiedene Benennungen für den Teufel, die mit helle (Hölle) begannen.

Das Geschwisterverhältniss zwischen Loki, Býleistr und Helblindi hat ebenfalls sein Vorbild in Vorstellungen, die zur christlichen Legende gehören. Im ags. Gedicht ‚Juliana' spricht ein Teufel, welcher in der Quelle des Gedichtes Belial heisst, von seinen Brüdern.[7]) In einer Legende von St. Margaretha treten zwei Teufel auf, die Brüder sind;[1]) in einigen Gestaltungen der Legende heisst es, der eine von ihnen sei Belsabub genannt, und ihr König sei Lucifer oder Satanas.[2]) S. 74.

Loki war schmuck und schön anzusehen.[3]) Auch diese Eigentümlichkeit an ihm lässt sich aus angelsächsischen Berichten über Lucifer erklären, obwohl die geniale Selbständigkeit der Nordleute bei der Bestimmung des äusseren Auftretens Loki's klar hervortritt. Die im Mittelalter mehr und mehr ausgebildete Lehre von den gefallenen Engeln und ihrem Fürsten kam bei den Angelsachsen häufig zu entschiedenem Ausdruck. Der Fürst der Engel war durch den Fall in einen Teufel verwandelt, und seine leibliche Erscheinung dachten sie sich in düsteren, abstossenden und schreckenden Formen[4]) — vollkommen entgegengesetzt der Erscheinung Loki's. Die Nordleute hielten durch einen glücklichen Griff für den Dämon zugleich mit dem Namen Lucifer, der

5) Goodwins Ausgabe S. 16.

6) aklatis.

7) V. 312 (Greins Bibliothek II, 60). Ebenso in der Quelle des Gedichtes, der lateinischen Legende De S. Juliana, in den Acta Sanct. Bolland. II, S 875 (16. Febr.). Hier heisst der Vater des Teufels Beelzebub. Vgl. ob. S. 54 [51].

S. 74. 1) Die ags. Passio Scae Margaretae in Cockaynes Narratiunculae S 45.

2) Fornsvenskt Legendarium I, 550 f.; Heilagra manna sǫgur I, 478 f.

3) Sn. E. I, 104 [G. 33]: fríðr ok fagr sýnum.

4) S. Bouterwek: Cädmon I, S. CXLVII.

bei ihnen zu Loki wurde, die Vorstellung von seinem Aeusseren fest, welche sich an diesen Namen knüpfte.

Der oberste der gefallenen Engel erhielt im Mittelalter den Namen Lucifer *Lichtbringer* d. i. *der Morgenstern*, weil man von Eusebius und Athanasius an fälschlich die Worte bei Esaias 14, 12: »Wie bist du vom Himmel gefallen, du schöner Morgenstern?« in der Vulgata: »Quomodo cecidisti de caelo, lucifer?« auf ihn bezog. Gregor der Grosse nahm diese Auslegung auf, und seine Autorität machte Lucifer als Namen des gefallenen Engels in der englischen Kirche gewöhnlich. Schon bei Aldhelm († 709), dem ersten Schrifsteller der Angelsachsen, den wir kennen, findet sich der Name so gebraucht.*) Sodann lesen wir Lucifer u. a. im Gedicht »Satan« v. 367; unmittelbar darauf aber, v. 371, steht Satanus. Bei den Irländern war Lucifer als Name des Fürsten der gefallenen Engel ebenfalls gebräuchlich. Diesem Namen entsprechend dachte man sich sein Aeusseres. So sagt z. B. Ælfric in einer seiner Homilien:[5]) »Der Oberste der zehnten Engelschaar war sehr lieblich und schön von Leib, so dass er Lichtbringer genannt wurde.« Ebenso heisst es in den northumbrischen Cursor Mundi:[6])

And for þat he was fair an bright
lucifer to nam he hight.

S. 75. Aehnliche Vorstellungen finden sich in verschiedenen Gedichten und Erzählungen des Mittelalters. Besonders führe ich an, dass in einer altisländischen Maríu saga[1]) die Adjektive fagr ok

---

*) In dem Rätsel Aldhelms De Lucifero bezeichnet der Name den Morgenstern und den Engel zugleich. In diesem heisst es:

O felix olim servata lege Tonantis
Heu! post hoc cecidi proterva mente superbus
Ultio quapropter funestum percutit hostem.

S. The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists. By Thomas Wright. II, S. 565.

5) Homilies of Ælfric by Thorpe I, 10.

6) V. 411 f. (Cotton Ms.).

S. 75. 1) Maríusaga, herausgeg. v. Unger I, 558: þessi er sa eingill, er i fystu var godr skapadr af agætum skapara, fegri ok fridare enn nockr annar af himnakonungs hirdsveitum, sua framt at hann var kalladr Lucifer.

fríđr von Lucifers Aeusserem gebraucht werden, also gerade die Adjektive, die in der Snorraedda von Loki gebraucht werden. Es sind also die Vorstellungen von der Schönheit des noch nicht gefallenen Lucifer, die auf Loki übertragen wurden.

Hiemit steht ein anderer Umstand in Verbindung. Angelsächsische Gedichte sprechen sowohl davon, dass der Teufel sogleich nach seinem Fall [2]) gebunden wurde, als davon, dass er bei Christi Höllenfahrt gebunden wurde. [3]) Es war natürlich, dass die Nordleute bei ihrem Loki diese beiden einander widersprechenden Fesselungen verschmolzen. Loki wird einmal gebunden, kurz nach Baldrs Tod, und vor dieser Gefangensetzung verkehrt er, schön anzusehen, unter den Göttern, wie Lucifer vor dem Fall im Himmel. Wie man im Voraus erwarten darf, tritt bei Loki die Idee des Sündenfalls nicht deutlich hervor.

Auch andere Momente konnten mit dazu beitragen, die Vorstellung von Lokis schönem Aeusseren hervorzurufen. So der im christlichen Mittelalter gewöhnliche Glaube, dass der Teufel sich häufig in der Gestalt eines Engels des Lichtes zeige. Endlich haben Erzählungen von Merkur, wie ich ein andermal zu beweisen hoffe, mitgewirkt, Loki's Persönlichkeit zu gestalten.

Die auf den britischen Inseln allgemein verbreitete Vorstellung vom Teufel als einem in seinem Auftreten hässlichen und abschreckenden Wesen wurde dagegen, wenn auch wahrscheinlich in späterer Zeit, auf Loki's Doppelgänger bei den Riesen übertragen, wie wir aus Saxos Erzählung von Útgarđaloki ersehen. [4]) Es sitzt mit eisernen Fesseln an Händen und Füssen in einem schwarzen abscheulichen Gelass, vor dem es von giftigen fliegenden

S. 76.

2) S. z. B. die Cädmon zugeschriebene Genesis v. 371 ff.

3) S. ob. S. 56 [53].

4) Das Verhältniss zwischen Loki und Útgarđaloki hoffe ich ein anderes mal beleuchten zu können. [Nachdem das Obige in der norwegischen Ausgabe gedruckt war, wurde ich auf die folgende Aeusserung S Birket Smiths aufmerksam gemacht: »Ohne Zweifel hat die christliche Vorstellung von dem in der Hölle gefesselten Teufel einigen Einfluss auf die Schilderung Saxo's geübt« (Danske Samlinger. Anden Række. 3. Bd. Koph. 1873—74. S. 246).]

Schlangen wimmelt. Er selbst ist hässlich anzusehen: seine stinkenden Haare stehen lang hinaus wie Hörner.[1])

Wenn Loki in Ægir's Halle den Óđinn daran erinnert, dass sie in den ersten Tagen der Welt (als Eidbrüder) ihr Blut mischten, so darf ich bei dieser Verbindung zwischen Óđinn und Loki wohl daran erinnern, dass Gott Vater im Anfang der Zeiten, ehe der Mensch geschaffen wurde, Lucifer zu oberst in seiner Halle setzte, als Fürsten über alle Engel.[2])

Loki kämpft mit Heimdallr, wie Lucifer mit des Heimdallr christlichem Vorbild St. Michael.

Die Namen von Lokis Eltern Fárbauti,[3]) *der gefährlich schlägt*, d. i. der Sturmwind und Nál, *Nadel am Nadelbaum*, oder Laufey, *Laubinsel*, machen es wahrscheinlich, dass Loki als das zerstörende Feuer aufgefasst wurde. Auch mehrere Ausdrücke, welche das Landvolk im Norden bis in die Jetztzeit bewahrt hat, weisen darauf hin, dass man in ihm einen Dämon des Feuers (teilweise auch, wie es scheint, der versengenden, verzehrenden Hitze) erblickte. Auf Island soll man nach Finn Magnussen[4]) gesagt haben »Loki fer yfir akra« *Loki fährt über die Aecker*, wenn ein Brand die Wiesen verheert (?), »Loka spænir«, *Lokis Spähne*, von den Spähnen zum Feueranzünden, und »Lokabrenna«, *Loki's Brand*, als Namen für den Hundsstern gebraucht haben.[5]) Im nördlichen Island brauchte man das Sprichwort »Allir hlutir gráta Balldur úr helju, nema kol«, *Alle Dinge weinen den Baldur aus der Hölle ausser der Kohle*,[6]) welches also Loki in der sicht-

---

1) Saxo S. 431—33 Müllers Ausgabe.

2) S. z. B. Cursor Mundi v. 438 ff.

3) Die Verse in der Sn. E. I, 268 und 308 [Sk. 15] scheinen zu beweisen, dass Fárbauti, nicht Farbauti, die richtige Form ist. S. auch Mogk in Paul-Braune's Beiträgen VII, 269.

4) Lexicon mythol. S. 504 b.

5) *Isl.* Loka daun vom Schwefelgeruch oder Schwefeldampf (Lex. mythol. S. 504 b, 505 f.) weist auf Loki als einen Teufel, der in den Schwefelpfuhl gehört. Vgl. »Loka-lykt, a close smell, as from an evil spirit haunting the room« (Vigfússon Diction.).

6) Lex. myth. 297.

baren Natur als die ausgebrannte Kohle wieder findet. [1]) In Telemarken sagt man, dass »Lokje« seine Kinder prügelt, wenn es im brennenden Holz stark knistert. [2]) Kinder, die einen Zahn verlieren, werfen ihn in Småland ins Feuer mit den Worten: »Locke, Locke gif mig en bentand! här har du en guldtand.« *Locke, Locke gib mir einen Beinzahn! hier hast du einen Goldzahn.* [3]) S. 77.

Mit dieser Auffassung des Loki als Feuerdämon vergleiche man L u c i f e r s Worte im cornischen Drama »Schöpfung der Welt« (nach der englischen Uebersetzung) »I am the lanthorn of heaven certainly, like a fire shining.« »My comrades are Fires.« [4]) Diese Vorstellung schliesst sich teils an die Worte des Lucasevangeliums: »Der Satan fiel hernieder vom Himmel als ein Blitz« teils an die theologische Auffassung, die bei Tatian [5]) zum Ausdruck gelangt. dass die Leiber der Dämonen aus Feuer und Luft seien.

Mit dieser Auffassung kann man vielleicht Loki's Namen Loptr *Luft* in Verbindung bringen; derselbe hat jedoch, wie ich ein anderes mal zu beweisen hoffe, nach verschiedenen Seiten hin Anknüpfungen an antike griechisch-römische Erzählungen.

Da Loki von Frigg erfahren will, ob den Baldr nichts verletzen könne, geht er zu ihr in ein Weib verwandelt. In mittelalterlichen Erzählungen tritt der Teufel öfters in Weibsgestalt auf. [6]) Beide verwandeln sich öfters in eine Fliege. Einzelne Züge an Loki, die vom christlichen Teufel entlehnt sind, kommen

---

1) Im Safn af íslenzkum orðskviðum. . . . af Guðmundi Jónssyni S. 199 stehen die Verszeilen: Leingi geingr Loki og þór, lèttir ei hriðum, die zu einer ríma zu gehören scheinen. Grimm (Deutsche Myth. Nachtr. 82) übersetzt, ich weiss nicht. worauf fussend: »lang geht L. und Th. (= blitz und donner) das unwetter lässt nicht nach.«

2) Ivar Aasen: Norsk Ordbog s. v. Loke; Faye: Norske Folke-Sagn S. 6.

3) Hyltén-Cavallius: Wärend och Wirdarne I, 235. In diesem Vers heisst es auch »Locke, Locke Ran« (ebd.). »Låkka-ramm!« bei Rietz. Oder ist hier an *schwed. dial.* l o k k e, *Spinne,* zu denken?

4) The Creation of the World edited by Whitley Stokes v. 124 f. u. 121.

5) *Δαίμονες δὲ πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δέ ἐστιν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις, ὡς πυρός, ὡς ἀέρος*: Tatian. Orat. ad Graecos ed. Otto 25 C.

6) Vgl. z. B. Kembles Salomon and Saturnus S. 146.

S. 78. erst in späterer Zeit vor. In Jütland heisst ein Unkraut Lokkens Havre *Lokkens Hafer*, und man braucht den Ausdruck: »Nun sät ‚Lokken' seinen Hafer« von einer zitternden Bewegung der Luft, welche das Auge blendet und verwirrt.[1]) Dieser Ausdruck hat, wie die früher in Deutschland gebrauchte Redensart »Der Teufel streut seinen Samen aus« seinen Ursprung in den Worten des Matth. Ev. 13, 38—39 vom Teufel, welcher das Unkraut sät, welches die Kinder der Bosheit sind.[2])

Lokis Wirksamkeit und inneres Wesen widerspricht, was ich nicht ausführlich zu beweisen brauche, keineswegs meiner Meinung, dass er seinen Ursprung teilweise in Lucifer, dem christlichen Teufel habe, sondern stützt vielmehr dieselbe.

Loki ist »bösen Sinnes«, er heisst »Unglücksstifter,«[3]) und man sagte ihm nach, dass er das meiste Uebel unter den Asen verursacht habe.[4]) Er heisst »Feind der Götter«, wie die Christen den Teufel Gottes Feind nannten, oder er wird als Lästerer und Betrüger der Götter bezeichnet. Sein stehender Beiname in den alten Gedichten ist lævíss *ränkevoll, geschickt, herauszufinden, was Anderen Schaden bringt*, und dieselbe Eigenschaft legte man dem Teufel bei unseren Vorvätern in den Ausdrücken prettvísi, hrekkvísi bei. Loki ist wie der Teufel slœgr, d. i. listig, verschlagen, voll von vélar *Kniffen* und von Lügen. Einige nannten nach der Snorraedda den Loki frumkveđi flærđanna, *den, welcher zuerst Falsches redete*, ein Ausdruck der sich wie eine Wiedergabe des biblischen »Vater der Lüge« anhört; in einem christlichen Gedicht heisst der Teufel meistari flærđa.

Loki wird als einer der Asen angesehen,[5]) während er unter ihnen verkehrt und doch heisst sein Vater ein Jǫtunn, und ihn, den Loki, muss wohl die Vǫlva mit dem Jǫtunn meinen, der im Ragnarøkkr loskommt. So heisst der Höllenfürst Satan in einer

1) Finn Magnusen: Lexicon mythol. 504; Petersen Nord. Myth. 377.

2) Grimm: Deutsche Mythol.[3] 964.

3) Was ich von Lokis Charakter und Benennungen anführe, findet sich in der Sn. E. I, 104, 268 [G. 33, Sk. 15] und im Sǫrla þ. in den Fas. I, 394.

4) Sn. E. I, 268 [Sk. 15].

5) Vǫluspá 47.

legendarischen Erzählung jǫtunn.[1]) Aus den Worten der Vǫlva S. 79.
dürfen wir wohl schliessen, dass der gebundene Loki eine Verwandlung durchmachte: wie er von seinen Banden loskommt, hat er seine Götternatur abgelegt; seine Jǫtunnnatur ist nun völlig durchgebrochen. Diess entspricht teilweise, wenn auch natürlich nicht vollständig, der Verwandlung aus dem lichten Engel in einen Teufel der Finsterniss, die Lucifer durchmacht, nachdem er überwunden ist.

II.

Die dänische Sage von Hotherus und Balderus.

Bei Saxo ist Hotherus ein schwedischer Königssohn, der König in Schweden und Dänemark wird. Ihn liebt Nanna, eine Tochter seines Pflegevaters Gevarus in Norwegen, und er liebt sie wieder. Aber auch Othinus's Sohn Balderus gewinnt Nanna lieb und es kommt zwischen den Nebenbuhlern zum Krieg um ihren Besitz. Hotherus, welcher das einzige Schwert, mit dem Balderus getödtet werden kann, in seinen Besitz gebracht hat, besiegt zuerst seinen Gegner, obwohl die Götter auf dessen Seite kämpfen und nimmt darauf Nanna zur Ehe. Später wird er mehrere male von Balderus überwunden, aber tödtet ihn schliesslich dennoch. Balderus wird von Bous, dem Sohne des Othinus und der Rinda gerächt und an Stelle des Hotherus wird sein Sohn Röricus König in Dänemark.

Saxo's Darstellung ist nur schwer zur Vergleichung und zur Bestimmung des Ursprungs des Mythus zu gebrauchen, da viele ungleichartige Momente hier dazu beigetragen haben, die mythisch-heroische Erzählung zu entstellen.

Der Umstand, dass die dänische Sage lange in mündlicher Tradition bei Leuten bewahrt wurde, welche das alte Götterleben wohl nur in Bruchstücken kannten, und dass sie auf uns durch Christen kam, welche in den Göttern der heidnischen Nordleute

---

1) Heilagram. ss. II, 3.

S. 80. nur Abgötter sahen, hat sie in ein ganz anderes Licht gestellt, als das, worin sie früher vor den Nordleuten gestanden haben muss. Und dadurch, dass Hotherus hier in die nordische Königsreihe eingeführt und die Sage auf nordischem Grund und Boden lokalisiert wurde, sind manche neue Verbindungen angeknüpft worden. Ausserdem verdankt man wahrscheinlich nicht wenige unursprüngliche Kombinationen Saxos Lust, die Erzählung von seinen Helden so inhaltsreich zu machen als möglich [1]) und die einzelnen Glieder der Erzählung enge zu verbinden, wie auch seine gekünstelte lateinische Ausdrucksweise nicht selten die Darstellung seiner Gewährsleute verwischt hat.

Die Abweichungen von der Vǫluspá und Gylfaginning können jedoch nicht alle als Entstellungen aufgefasst werden. [2]) Saxos Erzählung gieng von einer ganz anderen Grundform aus, worin die Sage nicht auf Baldr's Tod, und was damit zusammenhängt, beschränkt, sondern worin ausführlich von seinem und des Hotherus Leben und ihren Kämpfen erzählt worden war.

Den Grundunterschied finde ich darin, dass Mitteilungen von Christen an nordische Heiden über Christi Persönlichkeit und Tod, die bei Saxo vorliegende Sagenform unberührt gelassen haben, während sie einen durchgreifenden Einfluss auf den Mythus gehabt haben, wie wir ihn aus der Vǫluspá und Gylfaginning kennen.

Baldr ist nicht von allem Anfang an Christus, und auch noch nicht in der Sage, welche von der Erzählung bei Saxo vorausgesetzt wird, welche also insoweit die ältere Auffassungsform bewahrt hat. Um nun zu beweisen, aus welcher Wurzel die ältere durch Vorstellungen und Erzählungen von Christus noch nicht beeinflusste Baldr-Sage erwachsen ist, wird es zweckmässig sein, vorerst uns allein an die dänische, namentlich bei Saxo erhaltene

1) Mit Johannes Steenstrup (Indledning i Normannertiden S. 28) bestätige ich Geijers Worte über »Saxos Lust, auf seine Könige ohne Auswahl Thaten zu häufen — eine Lust, der er bei im Vornherein berühmten Namen besonders fröhnt.«

2) Vgl. Weinhold in Haupts Zeitschr. f. d. A. VII S. 58.

Erzählung von Hotherus und Balderus zu halten, ohne auf dieser Stufe der Untersuchung Rücksicht auf die von den Isländern bewahrte Form der Baldrsage zu nehmen.

S. 61.

Bei der folgenden Durchmusterung der Sage bei Saxo wird die Darstellung sich durch eine lange Reihe von ermüdenden Einzelnheiten vorwärts zu arbeiten haben, und verschiedene Punkte werden berührt werden, die isoliert betrachtet, wenig charakteristisch sind. Aber der Ursprung der Sage wird kaum erwiesen werden können ohne diess Eingehen in das Detail, und einzig und allein die Menge ähnlicher Züge in den von mir in Beziehung gebrachten Sagengruppen wird es wahrscheinlich machen können, dass ich die dänische Sage auf ihre wahre Quelle zurückführe.

Saxo's Hotherus,[1]) der Mörder des Balderus, hat nach meiner Meinung seinen Ursprung mittelbar im trojanischen Helden Paris oder Alexander, welcher den Achilles tödtet.[2]) Bei Saxo ist er noch nicht, wie im isländischen Baldrmythus, mit Longinus, der Christus durchbohrt, identificiert.

Dass Saxo's Hotherus seinen Ursprung in Paris hat, werde ich im Folgenden begründen.

Hǫđr ist bei Saxo, der ihn Hötherus, Hotherus nennt, ein menschlicher Königssohn, kein Gott; er ist bei ihm nicht blind und nicht, wie in der Snorraedda, Baldrs Bruder. In all diesen drei Punkten hat Saxo die ursprüngliche Sagenform bewahrt.

1) [Zum Unterschied von dem Hǫdr der isländischen Sage wird Saxo's Held hier Hotherus genannt; ebenso sind für die übrigen Personen Saxo's hier dessen lateinische Formen beibehalten. Der Verfasser braucht im norw. Original für Hotherus die Form Hother, »in der Andere den Namen geschrieben haben, obwohl diese Schreibung nicht die rechte Aussprache bezeichnet«.]

2) Hǫdr, Hotherus ist meines Wissens bisher nicht mit Paris verglichen worden. Hahn: Sagwissenschaftliche Studien S. 660, sagt: »Höddur (so bei ihm unrichtig für Hǫdr) findet sich in dem hellenischen Götterkreise nicht vertreten.« Ueber eine Vergleichung der Hotherussage mit der Sage von Walther von Aquitanien s. Excurs 3.

Saxo erzählt, dass Hotherus, schon als er noch ganz jung war, Meister war in allerlei Saitenspiel, und dass er diess so kunstvoll übte, dass er dadurch in den Gemütern der Menschen Freude, S. 82. Trauer, Mitleid oder Hass erwecken konnte.[1]) Als erstes der Instrumente, welche Hotherus spielen kann, nennt Saxo die H a r f e, denn sie meint er gewiss mit dem Wort c h e l y s. Später erzählt er, Hotherus sei einmal in Balderus's Lager gegangen und habe sich für einen Harfenspieler, citharœdus, ausgegeben; er zeigt auch wirklich seine Fertigkeit, indem er eine schöne Melodie auf der Harfe, chelys, die man ihm reicht, spielt.[2]) Chelys und cithara sind also bei Saxo das gleiche Instrument. Ebenso wird P a r i s bei Homer als t ü c h t i g e r Z i t h e r s p i e l e r dargestellt,[3]) und in spätgriechischen Darstellungen der heroischen Sagen wird diess gleichfalls erwähnt.[4])

---

1) Saxo: lib. 3 S. 111: ›Immaturam adhuc aetatem uberrimi animi beneficiis transscendebat. Nemo illo chelis aut lyrae scientior fuerat. Praeterea sistro ac barbyto omnique fidium modulatione callebat. Ad quoscunque volebat motus, ·variis modorum generibus humanos impellebat affectus; gaudio, moestitia, miseratione vel odio mortales afficere noverat. Ita aurium voluptate aut horrore animos implicare solebat.‹ Müller vermutet, dass Saxo's nordische Quelle hier die Instrumente fiđla, harpa, sǫngtól, gígja genannt habe. Saxo hat eher auf eigene Faust die Erzählung mit den mancherlei Namen für verschiedene Instrumente ausgeschmückt. Aehnlich sagt Robert Wace in seinem Brut v. 3767 ff. ausführlich:

De vièle sot et de rote,
De lire et de satérion,
De harpe sot et de choron
De gighe sot, de symphonie.

Seine Quelle, Galfrid von Monmouth (III, 19) hat nur: in omnibus musicis instrumentis.

2) Saxo S. 123.

3) Nachdem Paris vor Menelaos geflohen ist, redet ihn Hektor höhnend an und sagt u. a. (Il. 3, 52—55)

„οὐκ ἂν δὴ μείνειας ἀρηίφιλον Μενέλαον;
γνοίης χ' οἵου φωτὸς ἔχεις θαλερὴν παράκοιτιν.
οὐκ ἄν τοι χραίσμῃ κίθαρις τάτε δῶρ' Ἀφροδίτης,
ἥτε κόμη τότε εἶδος, ὅτ' ἐν κονίῃσι μιγείης.“

4) Eudocia oder Eudoxia, welche bis 1071 byzantinische Kaiserin war, in welchem Jahre sie in ein Kloster gebracht wurde, schrieb später 'Ιωνιά,

Saxo berichtet nicht allein, dass Hotherus durch sein Saitenspiel der Menschen Gemüt zu Freude, Trauer, Mitleid oder Hass bewegen kann, sondern er legt ihm auch einschmeichelnde Wohlredenheit und Ueberredungsgabe bei.[1]) Ebenso nennt Homer[2]) Paris *ἠπεροπευτά einen, der mit bethörenden Worten verlockt.*[3]) S. 83.

Saxo beginnt seine Schilderung von Hotherus's Persönlichkeit mit der Bemerkung, dass er als Jüngling sich vor all seinen Altersgenossen durch Stärke und allerlei Kunstfertigkeiten hervorthat.[4]) Hiemit können verschiedene Aeusserungen über Paris verglichen werden. Apollodor sagt,[5]) dass Paris, als er zu einem Jüngling heranwuchs, sich vor vielen durch Schönheit und Stärke auszeichnete. In der bulgarischen, vielleicht auf einem lateinischen christlichen Werk fussenden Darstellung des trojanischen Krieges aus dem 14. Jahrhundert,[6])

---

ein mythologisches Wörterbuch. Darin heisst es: ὅτι δὲ φιλῳδὸς ἦν ὁ αὐτὸς Ἀλέξανδρος, δηλοῖ καὶ ἡ κιθάρα, ἥν αὐτῷ Ἕκτωρ ὀνειδίζει: Villoison, Anecdota Graeca I, S. 34. 329. Andere Stellen, wo Paris's κίθαρις oder λύρα besprochen wird, übergehe ich.

S. 83. 1) politior facundia S. 116; summa eloquii suavitas S. 117. Igitur Hötherus obseratas Cusonis aures ad ea, quae precabatur, exaudienda rotundae volubilisque facundiae dulcedine patefecit. S. 117.

2) Il. 3, 39.

3) Der Byzantiner Malalas charakterisiert I, S. 106 Paris als angenehm von Wesen und beredt (εὐχαρής, ἐλλόγιμος). Dares Phrygius Kap. 12 sagt, dass er eine anmutige Stimme (voce suavi) hatte. Vgl. ἐπίχαριν τὴν φωνὴν Philostratus Heroic. Kap. 15 und hiernach Eudocia S. 329.

4) Adolescens collacteis ac coaevis summa corporis firmitate praestabat. Caeterum ingenium eius crebrae dotaverunt artes. Quippe natationis, arcus cestuumque peritia, nec non, quantamcunque ea aetas capere poterat, agilitate pollebat, haud minus exercitio quam viribus potens: Saxo S. 110 f.

5) Apollod. Bibl. III, 12, 5.

6) Trojanska priča bugarski i latinski na svijet izdao Fr. Miklošić. U Zagrebu 1871. S. 159 (nach Miklosichs Uebersetzung): quum Paris esset iuvenis, ambulabat cum fortibus heroibus, et ludebat, et vincebat eos in quolibet ludo. Wohl nach Ovid Heroid. XV [XVI], 359: Paene puer iuvenes vario certamine vici. Vgl. über diese auch bei anderen Südslaven vorkommende Schrift Meister: Dares S. XXXVII ff.; Dunger in Fleckeisens Jahrbüchern 1873 S. 565—68; Gaston Paris in der Revue Critique 1874. I, S. 291; Jagić im Archiv für slav. Philol. II. 21—25.

heisst es, dass Paris, als er zu einem Jüngling herangewachsen war, Kunstfertigkeiten mit den kecksten Leuten übte und dass er S. 84. sie in jeder Art von Spielen überwand. Konrad von Würzburg in seinem Gedicht über den Trojanerkrieg, welches zwischen 1280 und 1287 verfasst ist, sagt, Paris sei flink und mutig zu jeglichem ritterlichen Spiel gewesen.[1])

Saxo legt dem Hotherus agilitas bei, was sicher von seiner Raschheit oder Behändigkeit, namentlich im Wettlauf, verstanden werden muss. Der byzantinische Schriftsteller Malalas, der wohl im 6. oder 7. Jahrhundert lebte,[2]) nennt Paris in der Schilderung von dessen Persönlichkeit *εὐκίνητος* d. i. agilis, und Dares Phrygius charakterisiert ihn gleichfalls u. a. als rasch.[3]) Wie der nordische Held, so ist auch der trojanische ein trefflicher Bogenschütze. Der Sophist Philostratus der Aeltere, der im 3. Jahrhundert n. Chr. während seines Aufenthaltes in Rom den »Heroicus« über die hervorragendsten Helden des trojanischen Krieges schrieb, sagt, dass Paris in allen Kampfarten geübt war und als Bogenschütze nicht hinter Pandaros zurückstand.[4]) Dares Phrygius lässt des Paris sicher treffende Pfeile im trojanischen Krieg mächtig wirken. Der nordfranzösische Dichter Beneoit de Sainte-More in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, welcher den Dares benützte, bezeichnet ihn als vorzüglichen Bogenschützen,[5]) ebenso Malalas.[6])

Aus dem Mittelalter stammt die Aeusserung: »Paris palaestra S. 85. et sagittatione valuit«.[1]) Der junge Paris zeichnete sich also im

1) V. 609—10. Vgl. A quo (pastore) nutritus (Paris) adeo fortis est factus, ut in Trojae agonali certamine superaret omnes: Mythogr. vatic. II, 197 Der Mythograph hat diess aus Serv. in Verg. Aen. V, 370 entnommen.

2) Vgl. Dunger: Dictys-Septimius S. 14; Malalas I, 106.

3) velocem: Dares Kap. 12. Dass Malalas's Portraite der trojanischen Sagenfiguren auf Nachahmung des Dares beruhen, wird von Einigen vermutet, von Anderen bestritten.

4) Philostrat. Heroic. Kap. 15. Seine Worte sind wiederholt bei Eudocia I, S. 34—329.

5) Traire saveit merveilles bien v. 5437.

6) *τοξότης εὔστοχος* I, 106.

S. 85. 1) So beginnt eine von Dunger (Die Sage vom trojanischen Kriege S. 47) angeführte Randglosse, die sich in einer alten Ausgabe der Heroiden Ovids, Venedig 1482, zu Heroid. XVI. 360 findet. Diese Glosse

Ringen aus, und Saxo wollte wahrscheinlich dasselbe von Hotherus sagen, wenn er ihm cestuum peritia zuschreibt.

Saxo's Worte über die Kunstfertigkeiten und persönlichen Eigenschaften des Hotherus stimmen also überein mit der Schilderung von Paris's Persönlichkeit bei mehreren Schriftstellern, namentlich aus der Uebergangszeit vom Altertum zum Mittelalter; aber ich wage nicht mit Bestimmtheit ein Werk oder mehrere Werke zu nennen, die hier die mittelbaren Quellen der nordischen Sage gewesen sein können.

Der junge Hotherus wird wegen seiner vielen Fertigkeiten von Nanna, die später seine Frau wird, geliebt. Sie ist bei Saxo eine menschliche Königstochter.[2] Nanna ist als Name von Hotherus's Frau nach meiner Meinung Umgestaltung von Oenone, *Οἰνώνη*:[3] so hiess die Frau, welche den Paris als Jüngling liebgewann und seine erste Gattin wurde.

Dass Nanna ihrem Ursprung nach Oenone ist, wird durch den Namen ihres Vaters bestärkt, den Saxo Gevarus, *gen.* Gevari *acc.* Gevarum nennt.[4] Diese lateinische Namensform gibt wohl eine nordische Form Gefr, *gen.* Gefs oder Gefrs wieder.[5] In diesem Gefr erblicke ich eine Aenderung aus Cebren, **Κεβρήν**, S. 86. dem Namen von Oenones Vater.[1]

Die Sage von Paris's Verbindung mit der Nymphe Oenone, der Tochter des trojanischen Flussgottes Cebren, wird bei Homer nicht erwähnt, und ist besonders von Autoren der alexandrinischen

muss sich auf eine ältere, jetzt unbekannte lateinische Quelle, wohl des frühen Mittelalters, stützen, da sie ausgeprägte Aehnlichkeit mit Konrads von Würzburg Trojanerkrieg (A. v. Kellers Ausgabe S. 60 f.), welcher zwischen 1280 und 1287 verfasst ist, zeigt, aber doch nicht aus ihm entlehnt sein kann.

2) Saxo S. 111—119.

3) S. Excurs 4.

4) Saxo S. 82; 110—120; 131.

5) So ist z. B. Liotarus *acc.* Liotarum Saxo S. 372 f. = *an.* Ljótr *acc.* Ljót; (Rostarus, *acc.*) Rostarum Saxo S. 446 = *an.* Hroptr *gen.* Hropts (*acc.* Hropt). Dafür, dass der Genitiv Gefs und nicht Gefrs lautete, spricht die norröne Form Nefs, obwohl nicht entscheidend.

S. 86. 1) S. Excurs 5.

Zeit ausgebildet worden.[2]) Die antike Dichtung und Kunst stellt Oenone in ihrem Verhältniss zu Paris als ein Bild stiller Liebe dar, deren idyllisches Glück durch das leidenschaftliche Streben des Ehrgeizes gestört wird.

Saxo's Erzählung von Nanna, des Gevarus Tochter, scheint also auf einen verhältnissmässig späten griechischen Autor als ursprüngliche Quelle hinzudeuten; aber wer dieser Autor gewesen sei, wage ich nicht zu bestimmen. Sowohl Oenones als Cebrens Name kommt bei Apollodor von Athen[3]) vor, der im 2. Jahrhundert vor Christus schrieb, bei Parthenius,[4]) der in Bithynien geboren war, aber in Rom zu Augustus's Zeit lebte und schrieb, und in Tzetzes's Scholien zu Lykophron.[5]) Paris wurde allerdings nicht bei Cebren aufgezogen, wie Hotherus bei Gevarus, aber doch von seinem Vaterhaus entfernt in Cebrens Nähe. Nach Saxo[6]) ist König Gevarus mit Sehergabe ausgerüstet, wie Cebrens Tochter Oenone nach der griechischen Sage. Gevarus hat sein Gepräge durch die selbständige Behandlung des Stoffes seitens der nordischen Skalden erhalten; denn ein übernatürlich weiser Pflegevater des Helden kann beinahe als stehender Typus in der heroischen Saga bezeichnet werden.[7])

S. 87. Saxo's **Balderus**, der keine Züge von Christus annahm, hat nach meiner Meinung seinen Ursprung im griechischen Heros

2) O. Jahn: Archaeologische Beiträge S. 330 ff.

3) Biblioth. III, 12, 6.

4) Narrat. IV.

5) V. 57.

6) Saxo S. 115.

7) Saxo lässt den Gevarus in Norwegen wohnen. Er erzählt nämlich gleich vor Hotherus's Fall Folgendes: Hotherus erhält Nachricht, dass Gevarus tückisch von seinem Jarl (satrapa) Gunno verbrannt worden sei. Hotherus verfolgt den Gunno, nimmt ihn gefangen und lässt ihn zur Rache auf einen brennenden Scheiterhaufen werfen. Er setzt des Gevarus Söhne Herlecus und Gericus in die Herrschaft über Norwegen ein. Saxo S. 131.

Wie diese Sage entstand und sich an Gevarus's Namen knüpfte, weiss ich nicht. Für Herletus lese ich Herlecus, wie die Ausgabe S. 279 fälschlich Hugletus schreibt, wo ein Fragment richtig Huglecus hat. Ebenso lese ich Gericum für Geritum; der Name Geirrekr kommt in der Vémundar s. ok Vígaskútu, Kap. 5, und in dem norwegischen Ortsnamen Geriksstaðir vor.

Achilles, der nach der späteren Sage von Paris getödtet wird.

Eine Aehnlichkeit zwischen Balderus und Achilles fällt sofort ins Auge. Balderus's Leib war nach Saxo nur in einer Hinsicht verwundbar; ebenso der des Achilles.[1]) Der Unterschied zwischen ihnen ist hier der, dass Balderus nur mit einem bestimmten Schwert[2]) verwundet werden konnte, während Achilles nur an derjenigen Stelle des Leibes zu verletzen war, an welcher seine Mutter ihn gehalten hatte, als sie ihn in den Styx tauchte. Der betreffende Zug in der Achillessage ist in der angeführten Gestalt jung und namentlich aus römischen Autoren bekannt.[3]) Die Veränderung, welche der mythische Zug durchgemacht hat, indem Balderus nur mit einer Waffe verletzt werden kann, während Achilles nur an einer Stelle am Leib verwundbar war, hat nachweisbar auch anderwärts stattgefunden. Nach der deutschen Dichtung ist Sigfrid nur an einer bestimmten Stelle seines Leibes zu verletzen;[4]) das dänische Lied von Sivard und Brynild[5]) meldet, dass kein Schwert Sivard etwas anhaben kann ausser sein eigenes Schwert Adelring.[6])

---

1) Diese Uebereinstimmung ist von Hahn (Sagw. Studien 384) und mehreren anderen Gelehrten erwähnt, die sonst keinen Zusammenhang zwischen Achilles und Balderus annehmen. Es ist nicht meine Meinung, dass der genannte Zug, der auch bei anderen mythischen Helden sich findet, an und für sich etwas beweise.

2) Saxo S. 113: Nam (Gevarus) ne ferro quidem sacram corporis eius (Balderi) firmitatem cedere perhibebat. Adjecit tamen, scire se gladium arctissimis obseratum claustris, quo fatum ei infligi posset.

3) Vgl. Serv. in Verg. Aen. VI, 187; schol. Stat. Achill. I, 134 S. 437; Mythogr. vatic. I, 36.

4) Das Verhältniss zwischen den Sagen von Sigfrid, Baldr und Achilles in diesen und anderen Zügen hoffe ich ein anderes mal untersuchen zu können.

5) Danmarks gamle Folkeviser herausg. von Sv. Grundtvig No. 3.

6) Beide Züge sind vereinigt in einem gaelischen Märchen, welches im Uebrigen mit der hier behandelten Sage nichts zu thun hat: hier tödtet ein König einen Gruagach (ein behaartes, dämonisches Wesen), der nur durch ein bestimmtes Schwert, welches einen bestimmten Fleck des Leibes trifft, um's Leben gebracht werden kann. Campbell: Popular Tales of the West Highlands I, S. 6.

Zeit ausgebild
Oenone in ihr
dar, deren id
des Ehrgeizes

Saxo's Erz
also auf einen
sprüngliche Qu
sei, wage ich
Name kommt
hundert vor Ch
geboren war,
und in Tzetzes's
nicht bei Cebren
von seinem Vate
ist König Gevaru
Oenone nach de
durch die selbstä
schen Skalden er
des Helden kann
Saga bezeichnet

S. 87. Saxo's Bald
hat nach meiner

2) O. Jahn: Ar
3) Biblioth. III,
4) Narrat. IV.
5) V. 57.
6) Saxo S. 115.
7) Saxo lässt de
gleich vor Hotherus's
varus tückisch von
Hotherus verfolgt den
auf einen brennenden
Herlecus und Gericus

Wie diese Sage e
ich nicht. Für Herletu
lich Hugletus schreibt,
ich Gericum für Geritu
ok Vígaskútu, Kap. 5
staðir vor.

es die Wirkung der göttlichen Abstam-
war, dass sein Leib unverwundbar war.[1])
wohl zu der griechischen Sage.

worin Balderus ausgesprochene Aehnlichkeit
ist, dass seine Kraft durch übernatürliche
liche Frauen ihm reichen, vermehrt wird.
en wir bei Saxo erst gegen den Schluss
Hotherus und Balderus, und wir müssen
Untersuchung hierüber verschieben.

Sohn des Othinus. Achilles ist aus
seine Mutter eine Göttin und Jupiters
dem Neptun gegenüber ihre Angst um
dieser der Sohn eines sterblichen Vaters
ird in spätrömischen Schriften erzählt);
glauben, dass er Jupiters Sohn sei!« [2])
stets auf Kriegszügen gegen Hotherus.
miteinander. Balderus fällt in seiner
's Hand und wird, obwohl göttlichen
begraben, wo Menschen wohnen. All
griechischen Sage von Achilles und

nd nur seinetwegen (des Hotherus)
leitet den Hotherus mit voller
s in ein wenig günstiges Licht
wollüstigen, schmachtenden [3])

ret, semideum hunc esse tes
Saxo S. 113; sacram corpori

Ergo dum quereretur apud
uod a patre esset mortalis
alis futurus esset, ut cre
querere, quod de Pele
erisset: Schol. in Stat
rte im Mythogr. vatic

Liebhaber bezeichnet und ihn durch seine Flucht sich lächerlich machen lässt.[3]) Teilweise hat diess sicher seinen Grund darin, dass Hotherus für Saxo ein König ist, dem sein Sohn auf dem dänischen Thron folgt, während Balderus als Othinus's Sohn sein Teil von dem Abscheu sich gefallen lassen muss, welcher die Abgötterei des Heidentumes trifft. Aber der ganze Aufbau der Erzählung bei Saxo zeigt, dass es nicht erst christlicher Einfluss ist, der den Hotherus zum Helden der Sage macht, und wir dürfen hier wohl zugleich eine Nachwirkung griechisch-römischer Autoren aus dem späten Altertum und dem frühen Mittelalter vermuten, welche den Paris zum Mittelpunkt einer umfangreichen Sagensammlung machen und ihn mit günstigeren Augen ansehen als Homer, während Achilles in ein minder glänzendes Licht gestellt wird. Dares Phrygius erzählt den Trojanerkrieg vom trojanischen Standpunkt aus und schildert Paris als einen der trefflichsten Helden;[4]) und in spätgriechischen Erzählungen von Achilles findet sich, wie ich im Folgenden zeigen will, der Zug wieder, der als hässlicher Flecken am Bilde des Balderus bei Saxo erscheint.

Verschiedene Schriftsteller des Mittelalters leiten übereinstimmend ihre Behandlung des trojanischen Krieges mit Paris's Geburt, Jugend und Liebe zu Oenone ein. So Konrad von Würzburg, der deutsche Trojanerkrieg und der französische Versemacher Jean [illegible] im 13. Jahrhundert,[5]) sowie — mit Uebergehung des Verhältnisses zu Oenone — die isländische Bearbeitung Trójumanna saga aus dem 13. Jahrhundert. Da die meisten von diesen unter einander Uebereinstimmungen in Einzelheiten zeigen, so [illegible] vielleicht in der genannten Hinsicht wenigstens zum Teil [illegible] gemeinsamen Quelle [illegible], die [illegible] Weise ein lateinisches Werk über den trojanischen Krieg aus dem frühen Mittelalter war.[6]) Wir dürfen vermuten, dass die auf einer der [illegible] [illegible] Sage, welche auf Saxo's Erzählung [illegible], [illegible] dieser lateinischen Schrift sich [illegible], wenn sie

3) [illegible] S. 22[illegible].

4) Vgl. [illegible] Die Sage vom trojanischen Kriege [illegible]

[illegible] 1869.

5) Vgl. [illegible]

6) [illegible] Vgl. [illegible]



S. 88. Saxo deutet an, dass es die Wirkung der göttlichen Abstammung des Balderus war, dass sein Leib unverwundbar war.[1]) Auch diess stimmt recht wohl zu der griechischen Sage.

Ein anderer Zug, worin Balderus ausgesprochene Aehnlichkeit mit Achilles hat, ist der, dass seine Kraft durch übernatürliche Nahrung, die übermenschliche Frauen ihm reichen, vermehrt wird. Doch diesem Zug begegnen wir bei Saxo erst gegen den Schluss seiner Erzählung von Hotherus und Balderus, und wir müssen desshalb die eingehendere Untersuchung hierüber verschieben.

Balderus ist Sohn des Othinus. Achilles ist aus Jupiters Geschlecht und seine Mutter eine Göttin und Jupiters Freundin. Als Thetis dem Neptun gegenüber ihre Angst um Achilles ausspricht, weil dieser der Sohn eines sterblichen Vaters sei, sagt Neptun (so wird in spätrömischen Schriften erzählt): »Klage nicht! man wird glauben, dass er Jupiters Sohn sei!«[2])

Balderus ist bei Saxo stets auf Kriegszügen gegen Hotherus. Sie kämpfen hier auf Erden miteinander. Balderus fällt in seiner besten Jugend durch Hotherus's Hand und wird, obwohl göttlichen Geschlechts, in einem Land begraben, wo Menschen wohnen. All diess lässt sich wohl mit der griechischen Sage von Achilles und Paris vergleichen.

Hotherus ist Saxos Held, und nur seinetwegen (des Hotherus) erzählt er von Balderus. Er begleitet den Hotherus mit voller Sympathie, während er den Balderus in ein wenig günstiges Licht S. 89. stellt, ihn als einen zudringlichen,[1]) wollüstigen, schmachtenden[2])

---

1) hortatae, ne eum . . . armis lacesseret, semideum hunc esse testantes, arcano superum semine procreatum: Saxo S. 113; sacram corporis eius firmitatem ebd.

2) Thetis nupsit Peleo mortali homini. Ergo dum quereretur apud Neptunum et timeret de morte Achillis, eo quod a patre esset mortalis, dixit Neptunus non timeri [decere] de eo, quia talis futurus esset, ut credatur deo genitus. Ergo sic illam consolatur: »Noli querere, quod de Peleo mortali sit genitus, quia crederis eum de Jove peperisse«: Schol. in Stat. Achill. I, 91, S. 434. Hieran schliessen sich die Worte im Mythogr. vatic. II, 205, Z. 12—16 (Bode).

S. 89. 1) Saxo S. 117.

2) ibid. S. 120.

Liebhaber bezeichnet und ihn durch seine Flucht sich lächerlich machen lässt.[3]) Teilweise hat diess sicher seinen Grund darin, dass Hotherus für Saxo ein König ist, dem sein Sohn auf dem dänischen Thron folgt, während Balderus als Othinus's Sohn sein Teil von dem Abscheu sich gefallen lassen muss, welcher die Abgötterei des Heidentumes trifft. Aber der ganze Aufbau der Erzählung bei Saxo zeigt, dass es nicht erst christlicher Einfluss ist, was den Hotherus zum Helden der Sage macht, und wir dürfen hier wohl zugleich eine Nachwirkung griechisch-römischer Autoren aus dem späten Altertum und dem frühen Mittelalter vermuten, welche den Paris zum Mittelpunkt einer umfangreichen Sagensammlung machen und ihn mit günstigeren Augen ansehen als Homer, während Achilles in ein minder glänzendes Licht gestellt wird. Dares Phrygius erzählt den Trojanerkrieg vom trojanischen Standpunkt aus und schildert Paris als einen der trefflichsten Helden;[4]) und in spätgriechischen Erzählungen von Achilles findet sich, wie ich im Folgenden zeigen will, der Zug wieder, der als hässlichster Flecken am Bilde des Balderus bei Saxo erscheint.

Verschiedene Schriftsteller des Mittelalters leiten übereinstimmend ihre Behandlung des trojanischen Krieges mit Paris's Geburt, Jugend und Liebe zu Oenone ein. So Konrad von Würzburg, der bulgarische Trojanerkrieg und der französische Versemacher Jean Malkaraume im 13. Jahrhundert,[5]) sowie — mit Uebergehung des Verhältnisses zu Oenone — die isländische Bearbeitung Trójumannasaga aus dem 13. Jahrhundert. Da die meisten von diesen unter einander Uebereinstimmungen in Einzelnheiten zeigen, so sind sie vielleicht in der genannten Hinsicht, wenigstens zum Teil, einer gemeinsamen Quelle gefolgt, die möglicher Weise ein lateinisches Werk über den trojanischen Krieg aus dem frühen Mittelalter war.[1]) Wir dürfen vermuten, dass die auf einer der britischen Inseln entstandene Sage, welche auf Saxo's Erzählung zurückweist, eben dieser lateinischen Schrift sich anschloss, wenn sie

S. 90.

3) Saxo S. 119.

4) Vgl. Dunger: Die Sage vom trojanischen Krieg S. 16; Joly: Benoit de Sainte More I, S. 266.

5) Vgl. über ihn Joly a. a. O. I, 405 ff.

S. 90. 1) Vgl. Meister: Dares S. XL.

den Bericht über die Kriege zwischen Balderus und Hotherus durch eine Erzählung von Hotherus's Geburt, Jugend und Verhältniss zu Nanna einleitet. Aber die näheren Umstände bei Paris's Geburt und Erziehung sind in dieser Sage verloren.

Die Darstellung der Kriege des Hotherus und Balderus wird mit der Erzählung eingeleitet, dass letzterer die Nanna im Bade schaut und beim Anblick ihrer Schönheit von unbezwinglicher Liebe ergriffen wird. Um die Geliebte sofort gewinnen zu können, beschliesst er den Hotherus umzubringen, welchen er als das schlimmste Hinderniss für die Erreichung seiner Wünsche fürchtet.

Ungefähr um dieselbe Zeit verirrt sich Hotherus eines Tages auf der Jagd und gelangt an ein kleines Haus, wo einige Waldmädchen ihn mit Namen begrüssen. Als er sie fragt, wer sie seien, bekommt er zur Antwort, sie hätten über das Glück im Kriege zu entscheiden, sie seien oft unsichtbar in Schlachten gegenwärtig und verliehen durch heimliche Hülfe ihren Freunden Sieg. Sie könnten guten oder schlechten Erfolg bringen, wie sie wollten. Sie erzählen zugleich, dass Balderus in Nanna sich verliebt habe, warnen aber den Hotherus jenen zum Kampf herauszufordern, denn er sei ein Halbgott. Im selben Augenblick verschwindet das Haus sammt den Mädchen; Hotherus steht allein in der Wildniss, und wundert sich sehr. Er wusste nicht, dass Alles, was sich begeben hatte, nur Blendwerk war. [2]) In der nun folgenden Erzählung von Hotherus's Kämpfen mit Balderus erfahren wir, dass die Mädchen bei dieser ersten Begegnung versprochen haben, dem Hotherus zu helfen. [3])

Diesen Bericht von *Hotherus's Begegnung mit den Waldmädchen* steht meiner Ansicht nach in Verbindung mit der berühmten griechischen Sage von *Paris's Begegnung mit den drei Göttinnen im Walde auf dem Idagebirg*, doch ist vergessen, dass er Schiedsrichter zwischen ihnen ist. In engerer Verbindung steht die Erzählung wohl mit demjenigen Bericht, den *Dares Phrygius* von dieser Begegnung

S. 91.

2) Saxo S. 112 f.
3) ibid. S. 122.

des Paris gibt,[1]) obwohl Dares nach meiner Meinung hier nicht die nächste lateinische Quelle und kaum die einzige mittelbare Quelle ist.

Die Historia de excidio Trojae des Dares Phrygius ist bekanntlich eine kurzgefasste flüchtige und in schlechtem Latein geschriebene Erzählung von Trojas Zerstörung. Sie ist in später Zeit verfasst, doch nicht nach dem 6. Jahrhundert.[2]) Der fingierte Verfasser Dares ist ein Phrygier, der Augenzeuge der Begebenheiten gewesen sein soll, die er erzählt. Diess trockene, einförmige, allen Geistes bare Machwerk galt das ganze Mittelalter hindurch als eine Hauptquelle für die Kunde vom trojanischen Krieg. Die Dichter des Mittelalters schmückten die Thatsachen, welche sie bei Dares fanden, mit Zugaben aus, die sie aus alten römischen oder griechischen Autoren nahmen, und belebten des Dares dürres Skelet durch ihre eigene Phantasie, welche Schilderungen und Betrachtungen schuf, die in mittelalterlicher Lebensweise und Lebensauffassung wurzelten.[3])

Im Walde nach der Jagd geschieht es, dass (nach Dares) Paris die drei Göttinnen sieht, dass Hotherus die Mädchen findet. Dares, der sorgsam Alles Uebernatürliche entfernt, stellt die Begegnung als einen Traum hin;[4]) die dänische Sage, in der Dares's trockene Darstellung mit reicher Phantasie unter dem Einfluss heimischer mythischer Vorstellungen zu einem wirkungsvollen Bild umgeschaffen wurde, nennt die Begegnung ein Blend- S. 92.

---

1) Bei Dares Kap. 7 erzählt Alexander: sibi in Ida silva, cum venatum abisset, in somnis Mercurium adduxisse Junonem Venerem et Minervam, ut inter eas de specie iudicaret: et tunc sibi Venerum pollicitam esse, si suam speciosam faciem iudicaret: daturam se ei uxorem, quae in Graecia speciosissima forma videretur: ubi ita audisset, optimam facie Venerem iudicasse. unde sperare debere Priamum, Venerem adiutricem Alexandro futuram.

2) Gaston Paris (Romania III, 131) sieht in Dares, wie wir ihn kennen, einen im 5. Jhd. gefertigten Auszug aus einer ausführlichen Schrift die vielleicht aus dem 3. Jahrhundert stammt.

3) S. u. aa. Dunger: Die Sage vom troianischen Kriege; A. Joly: Benoit de Sainte More et le roman de Troie; Dunger: Dictys Septimius S. 2.

4) So schon Dio Chrysostomus: Orat. XX. S. 498 R.

werk.[1]) Die drei Göttinen sind in der von Saxo wiedergegebenen Sage als nordische Dísir, als Walkyrien aufgefasst, deren Wesen sich nicht immer klar von dem der Nornen und Fylgjur unterscheidet. Diese Auffassung ist ja leicht erklärlich, denn von der Beteiligung der Juno, Minerva und Venus am trojanischen Krieg gilt vollkommen, was Saxo die Waldmädchen sagen lässt: dass sie über Glück im Krieg entschieden, dass sie oft unsichtbar in Schlachten zugegen seien und dass sie durch heimliche Hülfe ihren Freunden Sieg verliehen; dass sie guten oder schlimmen Ausgang bringen könnten, wie sie wollten. Eine eben so grosse Veränderung haben die drei Göttinnen in dem bulgarischen Trojanerkrieg durchgemacht, wo sie zu drei weisen Frauen oder drei »Vila's« wurden, welche Schwestern sind. [2])

Die Begegnung mit den Waldmädchen, so wie sie in der Hotherussage geschildert wird, und in der Bedeutung, mit der sie hier auftritt, ist sicher durch einheimische dänische Sagen und abergläubische Vorstellungen von weiblichen übermenschlichen Wesen, die in das Schicksal der sterblichen Menschen eingriffen, beeinflusst worden; welche Sagen und Vorstellungen wohl als schon vor Saxo's Zeit allgemein verbreitet angesehen werden dürfen.

Die Erzählung, die Saxo von der Begegnung mit den Waldmädchen gibt, scheint [3]) nur eine andere Form einer Sage zu sein, die in den Sǫrla þáttr aufgenommen ist. Diese wurde in Verbindung mit der Óláfssaga Tryggvasonar auf Island zwischen 1370 und 1380 in die Flateyjarbók aufgenommen. [4]) Die Erzählung,

---

1) Dass das Haus der Waldmädchen plötzlich verschwindet und Hotherus allein unter offenem Himmel steht, ist ein Zug, wozu Seitenstücke öfter in Zaubermärchen vorkommen. Vgl. Grimms Myth. Nachtr. 121; Finn Magnusens Lex. mythol. 791, 807.

2) tres vilae fatidicae; Miklosich S. 161. Ueber die Vila der Südslaven vgl. Grimms Deutsche Myth.[3] 407: »ein halb feenhaftes, halb elbisches wesen«; »an das verhältniss der valkyrie zu dem menschlichen helden erinnert die verbrüderung der vile mit Marko.« Vgl. Grimms Myth. Nachtr 122; Mannhardt: Germanische Mythen S. 570 f.

3) Vgl. Müller's Bemerkung in seiner Ausg. des Saxo S. 113.

4) Flatb. I, 275—283; Fornald. ss. I, 391—407.

wie sie hier mitgeteilt wird, wirft ein Licht auf die Verbindung mit der antiken Sage vom trojanischen Krieg. Im Sǫrla þáttr wird berichtet: Freyja erhält ihren Schmuck Brísingamen, den Loki für Óđinn gestohlen hatte, nur unter der Bedingung von Óđinn zurück, dass sie zwei Könige, welche je zwanzig Könige unter sich haben, veranlasst, einen Kampf mit einander zu beginnen, der in alle Ewigkeit währen soll, wenn nicht ein Christ den Zauber bricht, welcher die Todten zum Leben und zu erneutem Kampf weckt. Ein junger, unvermählter Seekönig, Heđinn, hat zwanzig Könige unter sich. Eines Tages zieht er in Serkland in den Wald hinaus und von seinen Leuten abgekommen findet er an einer offenen Stelle ein grosses schönes Weib auf einem Stuhl sitzen. Sie spricht ihn an und da er um ihren Namen fragt, nennt sie sich Gǫndul. Er fragt sie, ob sie einen kenne, der seines Gleichen wäre, und sie nennt nun König Hǫgni in Dänemark, der auch zwanzig Könige unter sich habe. Auf diese Unterredung hin zieht Heđinn zu Hǫgni, der verheiratet und etwas älter ist. Hǫgni nimmt ihn gastfreundlich auf. Es kommt zu Kraftproben zwischen ihnen, und da es sich zeigt, dass sie in allen Kunstfertigkeiten einander ebenbürtig sind, werden sie geschworene Blutbrüder. Hǫgni hat eine Tochter Hildr, welche die schönste aller Frauen ist. Nach einiger Zeit, während Hǫgni auf Kriegsfahrten ist, zieht Heđinn, der zurückgebieben ist, um dessen Reich zu schützen, in den Wald hinaus, um sich dort (doch wohl mit Jagd) zu vergnügen. Von seinen Leuten abgekommen, sieht er an einer grünen Stelle dieselbe Frau, die er früher im Wald getroffen hatte, auf einem Stuhl sitzen, und er findet sie noch schöner als vorher. Sie spricht ihn freundlich an, und seine Liebe zu ihr erwacht. Sie hält ein Horn mit einem Deckel in der Hand, woraus sie ihm zu trinken anbietet, und nachdem er getrunken hat, erinnert er sich an nichts mehr von dem, was früher vor sich gegangen war. Sie sprechen mit einander. Gǫndul sagt ihm, dass er Hǫgni nicht gleichkomme, weil dieser mit einer Frau von hohem Geschlecht verheiratet sei. Sie spornt Heđinn an, er solle, um Ruhm zu gewinnen, die Hildr rauben und die Königin unter sein Schiff legen, wenn es in die See gezogen werde. Diess thut Heđinn, und lässt durch seine Leute die Kleider und Schmuckgegenstände der Hildr mit fortnehmen.

S. 93.

Nachdem er sein Drachenschiff über den Leib der Königin hinweg in die See hat schieben lassen, und bereit ist abzusegeln, geht er allein hinaus in den Wald, wo er Gǫndul nochmals trifft. Er trinkt wieder aus ihrem Horn und schläft darnach ein. Hierauf sagte Gǫndul: »Jetzt lege ich auf dich und Hǫgni und all euer Volk den Zauber, den Óđinn genannt hat«. Als Heđinn erwacht, sieht er einen Schimmer von Gǫndul, wie sie, eine grosse und finstere Gestalt, verschwindet.[1]) Er erinnert sich nun wieder an Alles, und segelt mit Hildr ab. Hǫgni kommt einige Zeit nachher heim, und hört, was vorgegangen und verfolgt Heđinn. Er holt ihn auf Háey '*der hohen Insel*' ein, und nun beginnt der ewig fortgesetzte Kampf, wozu der Zauberspruch sie verdammt hat.

s. 94.

Der mythische Zug von des Helden Begegnung mit der Walkyrie im Wald ist hier in die Sage von den Hjađningen aufgenommen. Die Aufzeichnung der Sage, welche im Sǫrla þáttr vorliegt, ist allerdings jung, aber die wesentlichsten oben angeführten Züge müssen nicht wenige Jahrhunderte älter sein als die Aufzeichnung.[2]) Hier ist nicht der Ort zur Untersuchung der Sage von Heđinn und Hǫgni in ihrer Gesammtheit, und ich gebe nur einzelne Andeutungen, welche zur richtigen Auffassung des Zuges, der uns hier beschäftigt, notwendig sind. Die Sage von den Hjađningen oder Hegelingen hat nach meiner Ansicht ihren Grundstoff aus der Sage von Jason, Medea und Aeetes geschöpft, mit welchem die Sage von Cadmus, Europa und Agenor verschmolzen ist.[3]) Die Könige Heđinn (Hetele) und Hǫgni (Hagene) tragen Namen, die in dieser Sage durch Volksetymologie aus Cadmus und Agenor umgebildet sind.[4]) Hiedurch wird es wohl klar werden, dass der Zug von der Begegnung des Helden mit der Walkyrie im Wald nicht von Anfang an in die Sage

1) sá svipinn af Gǫndul: Fornald. ss. 1, 402; vgl. puellarum praepetem fugam: Saxo S. 113.

2) Vgl. Excurs 6.

3) Schon Hahn (Sagwiss. Stud.) sah den Zusammenhang zwischen der Sage von den Hjađningen und der Jasonsage.

4) Ich hoffe ein anderes mal diess näher begründen zu können.

von den Hjaðningen gehört, in deren übrigen Formen[5]) er in der That auch nicht vorkommt. Er ist aus der Sage von Paris, Saxos Hotherus, herübergenommen, und mehrere Uebereinstimmungen zwischen der Jasonsage und der trojanischen Sage, lassen sich nachweisen, die zu dieser Herübernahme veranlasst haben müssen. Venus weckt die Liebe der Medea zu Jason,[1]) der sie sammt S. 95 einem kostbaren Schatz aus ihrerHeimat über das Meer entführt, wie Paris auf Anstiften der Venus Helena sammt grossen Schätzen aus der Heimat über das Meer entführt. Die Liebe, welche Venus entzündet, ist in beiden Sagen unglückschwanger. In beiden Sagen wird vergeblich über einen Vergleich verhandelt und es kommt zum Kampfe. Wieweit die Aehnlichkeit zwischen dem Namen Heðinn (d. i. Jasons nordischer Repräsentant) *dat.* Heðni und dem Namen Hǫðr (d. i. Paris) *dat.* Hęði Einfluss auf die Uebertragung gehabt habe, wage ich nicht zu behaupten.

Die Sage von des Helden Begegnung mit der Walkyrie im Walde, wie sie im Sǫrla þáttr erzählt wird, hat manche ursprüngliche Züge bewahrt, die in Saxos Hotherussage verloren sind. Während diese letztere die Erinnerung daran bewahrte, dass der Held im Walde mehrere (wir dürfen wohl voraussetzen: drei) Frauen findet, was im Sǫrla þáttr vergessen ist, hat dieser umgekehrt im Gegensatze zu Saxo daran festgehalten, dass er der Freyja begegnet. Sie verleitet den Helden, treulos ein Weib aus ihrer Heimstätte über das Meer zu entführen und facht so den ewig fortgesetzten Kampf an wie Venus in der antiken Sage den trojanischen Krieg dadurch hervorruft, dass sie den Paris veranlasst, Helena zu entführen.[2]) Nach dem Sǫrla þáttr ist es der

5) Der Zug kommt in Snorris und Saxos Fassung der Sage von den Hjaðningen nicht vor; auch nicht in der Gudrun.

S. 95. 1) Hygin. Fab. 22 S. 53 (Schmidts Ausg.): Juno . . . petit a Venere ut Medeae amorem iniceret. Jason a Medea Veneris impulsu amatus est.

2) S. z. B. Hygin. fab. 92 S. 88 Schmidts Ausg.; Mythogr. Vatic. II S. 205. Schon N. M. Petersen (Nord. Myth.[2] 222) hat zu der Erzählung von Heðinn im Sǫrla þáttr bemerkt: „Nach den Kypria des Stasinos ist es auch Aphrodite, welche den Streit des Helden um Helena vor Ilion entzündete.

Wunsch, ein goldenes Kleinod von Óđinn zurückzuerhalten, der Freyja veranlasst, dem Heđinn zu begegnen und ihn anzuspornen, die Hildr zu rauben. Dieses Motiv der Sage steht nun gewiss in Zusammenhang mit der Erzählung, dass Venus, um den goldenen Apfel [3]) zu gewinnen, die Helena dem Paris verspricht, welcher S. 96 nach Jupiters Bestimmung den Apfel der schönsten Göttin zusprechen soll; während die Sage vom Brísingamen in ihrer Gesammtheit hiedurch natürlich nicht erklärt ist. Wie Óđinn in der Heđinn-Sage eigentlich es ist, der den ewig fortgesetzten Krieg herbeiführt, so leitete das griechische Gedicht 'Kypria' den Kampf vor Troja aus Zeus's Beschluss, einen langen Krieg hervorzurufen, her. [1]) Doch hege ich Bedenken, anzunehmen, dass die letztgenannte Aehnlichkeit sich auf historischen Zusammenhang gründe, da ich keine Quelle nachweisen kann, aus welcher dieses Sagenmotiv wahrscheinlicher Weise in jene Erzählung übergeführt sein könnte, welche die Grundlage für die Heđinn-Sage bildete.

Heđinn's Schlaf bei der letzten Begegnung mit Gǫndul darf man vielleicht mit dem Zug bei Dares zusammenhalten, dass die Göttinnen sich dem Paris zeigen, während er schläft.

Heđinn, der als Gast aus fremdem Land kommt, wird von Hǫgni freundlich aufgenommen und wird sein Eidbruder, raubt aber gleichwohl die Hildr in dessen Abwesenheit und nimmt ihre Kostbarkeiten mit; so raubt auch Paris die Helena und mit ihr viele Schätze in Menelaus's Abwesenheit, nachdem er von ihm als Gastfreund aufgenommen worden war. [2])

Nicht allein der Vergleich mit der Heđinn-Sage spricht dafür, dass die Erzählung von Hotherus's Begegnung mit dem Waldmädchen, so wie Saxo sie erzählt, mehrere Züge eingebüsst hat,

3) Der goldene Apfel wird bei Dares nicht genannt, wohl aber in mehreren mittelalterlichen Schriften: bei Beneoit, Konrad von Würzburg und in dem bulgarischen Trojanerkrieg.

S. 96. 1) S. die von Proclus mitgeteilte Inhaltsangabe der Kypria (Welcker: Der epische Cyclus II, 505) und die beim Schol. Iliad. I, 5 bewahrten Verse der Kypria (Welcker II, 508).

2) Vgl. z. B. Dictys Kap. 3: Alexander, ... in domum Menelai hospitio receptus, indignissimum facinus perpetraverat. Is namque ubi animadvertit regem abesse, ... (Helenam) et multas opes domo eius aufert.

die sie früher näher an die trojanische Sage knüpften; sondern auch eine genauere Betrachtung der Hotherus-Sage selbst macht es wahrscheinlich. Die Sage, wie sie bei Saxo steht, ist zwecklos; man sieht durchaus nicht, wesshalb die Dísir sich dem Hotherus zeigen. Nach der ursprünglichen Auffassung müssen sie hier eingegriffen haben, um dem Leben des Hotherus eine bestimmte Richtung zu geben. Sie können sich ihm nicht gezeigt haben S. 97. mit der Absicht ihn vor dem Kampf mit Balderus zu warnen. Später erzählt Saxo selbst, dass sie bei der ersten Begegnung dem Hotherus ein Wamms geben, dem Waffen nichts anhaben können, und dass sie ihm Glück im Kampf versprechen. Aus diesem Versprechen muss im Gegenteil geschlossen werden, dass die Dísir, welche dem Hotherus erscheinen — oder wenigstens eine von ihnen — nach der ursprünglichen Gestalt der Sage den Kampf hervorgerufen haben,[1]) wie die Walkyrie, welche dem Heđinn begegnet. Der Vergleich mit der Walkyrie, die Heđinn im Walde findet, macht es also, glaube ich, wahrscheinlich, dass eine der Dísir, welche dem Hotherus erscheinen, nach der ursprünglichen Hotherussage Freyja war. Wenn die Sage, wie sie bei Saxo uns vorliegt, keine Spur davon bewahrt hat, dass er auf Freyjas Zureden ein schönes Weib mit ihren Kostbarkeiten aus ihrer Heimat über das Meer entführt, oder dass Freyja mit Hotherus's Hülfe ein kostbares Kleinod gewinnt, so steht diess in Verbindung mit dem Umstand, dass Oenone und Helena, wie ich im Folgenden nachzuweisen versuche, bei Saxo zu der einen Nanna verschmolzen sind.

Dass die Sage von den Waldmädchen, welche dem Hotherus erscheinen, und die Sage von Heđinn und Gǫndul in Verbindung mit Dares's Erzählung von Paris's Begegnung mit den drei Göttinnen steht, kann auch noch von anderer Seite her wahrscheinlich gemacht werden. Der begabte nordfranzösische Dichter B e n e o i t de S a i n t e - M o r e schrieb in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts [2]) ein ausführliches Gedicht »Le Roman de Troie«. In

1) Auch Geijer: Svea Rikes Häfder (1825) I, 262 fasste es so auf, dass die Mädchen Hotherus zum Streit aufmuntern.

2) Joly meint, Beneoit de Sainte-More sei derselbe Beneoit, der »La Cronique des ducs de Normandie« schrieb. Er glaubt, er sei ein Normanne gewesen und habe den Roman de Troie an dem Hofe des englischen Königs

ihm wird Paris's Urteil, wesentlich nach Dares, besungen.[3]) Aber in der Schilderung des französischen Dichters hat die Zauberkraft des romantischen Geistes die dünnen dürren Reiser des Dares Laub und Blüten treiben lassen. Wir sehen die wilden Pfade des Waldes, S. 98. die kein menschlicher Fuss betreten hat; wir werden, um mit Welhaven zu reden, »gelockt zu verborgenen Quellen und Seen«.

Beneoits Verse zeigen einzelne Uebereinstimmungen mit der im Sǫrla þáttr von Heđinn und in Saxos Erzählung von Hotherus mitgeteilten Sage, wo Dares nichts Entsprechendes hat. Zuerst nenne ich eine Uebereinstimmung, die leicht zufällig sein könnte. Dares sagt nur, dass die Göttinnen zu Paris geführt wurden, als er ausgezogen war, um in den Wäldern des Ida zu jagen. Aber wie Hotherus sich verirrt hat, als er die Waldmädchen findet, und wie Heđinn von seinen Leuten abgekommen ist, als er die beiden ersten male Gǫndul trifft, so ist Paris nach Beneoit auf einer Jagd in Indien [1]) von den übrigen Jägern abgekommen, als die Göttinnen im Wald ihm entgegentreten. Als Heđinn das zweite mal in den Wald zog, war es mildes Wetter, so dass es ihm warm geworden war, als er Gǫndul traf; [2]) so sagt Beneoit, dass Paris am ersten Mai in den Wald zog, und dass an dem Tage wunderbar starke Hitze herrschte. Mit Beneoits Bemerkung, dass nicht das leiseste Lüftchen wehte, stimmt es wohl überein, dass Hotherus nach Saxo im Nebel sich verirrte.[3]) Eine weniger charakteristische Uebereinstimmung ist es, dass Paris bei Beneoit z u e r s t angesprochen und mit Namen genannt wird, wie Heđinn und Hotherus. Bei seiner zweiten Begegnung mit den Waldmädchen findet Hotherus dieselben in einem Wald, den Sterbliche sonst nicht betreten.[4]) So ist Paris bei Beneoit, als die Göttinnen zu ihm kommen, »an der

---

Heinrichs II zwischen 1175 und 1185 gedichtet. Diese Ansichten bekämpft Pannier in der Revue Critique V, 1. 1870, p. 247—256.

3) V. 3842 ff. Jolys Ausgabe.

S. 98. 1) Inde, Entstellung von Ide d. i. Ida.

2) Fornald. ss. I, 400.

3) errore nebulae: Saxo S. 112.

4) Hötherus extrema locorum devia pervagatus insuetumque mortalibus nemus emensus: Saxo S. 122.

Quelle, aus der niemand trinkt«,[5]) eingeschlummert. Und bei Iscanus,[1]) dessen Schilderung vielleicht hier wie sonst von Beneoits Gedicht beeinflusst ist, findet Paris's Begegnung mit den Göttinnen auf einem einsamen Platz tief im Walde statt, wo ein Lorbeer »der niemand beschattet«,[2]) einsam grünt. S. 99.

Die erwähnten Aehnlichkeiten zwischen Beneoits Schilderung und der nordischen Sage können nach meiner Meinung nicht leicht alle zufällig sein. Wie sollen sie also erklärt werden? Die meisten Sachkundigen haben die Ansicht aufgegeben, dass Beneoit einen ursprünglicheren Text des Dares benützt habe, der ausführlicher war als der, welchen wir jetzt kennen.[3]) Es kann keine Rede davon sein, dass die nordische Sage auf Beneoits Gedicht zurückwiese. Mir scheint daher die Vermutung nahezuliegen, dass der kurze Bericht des Dares von Paris's Urteil später mit

---

5) Bei Beneoit erzählt Paris: »Dicht an der Quelle, aus der niemand trinkt (ou nus n'aboivre), unter dem Schatten eines Wachholderbusches musste ich schlafen, ich konnte nicht anders«. In der Erzählung im Sǫrla þáttr hat Gǫndul ein Horn mit einem Deckel, aus dem sie dem Heđinn zu trinken gibt. Dieser Zug steht in Verbindung mit der Vorstellung von den Walkyrien, welche den Helden einschenken, und mit jüngeren Volkssagen, in denen ein übernatürliches Weib einem Mann einen Trunk aus einem Horn gibt. Vgl. Danmarks gamle Folkeviser, herausg. von Svend Grundtvig Nr. 45, 46; Grimm: Deutsche Myth.[3] S. 391 f; Nachtr. S. 119. Aber es scheint mir nicht unwahrscheinlich, dass die Veranlassung zur Einschiebung dieses Zuges in die Heđinn-Sage (ursprünglich in die Hotherus-Sage) die war, dass eine Schrift des frühen Mittelalters von Paris erzählte, dass er einschlief, nachdem er aus einer Quelle getrunken hatte, »aus der kein Mensch sonst trinkt«.

S. 99. 1) Josephus Iscanus oder Joseph von Exeter verfasste sein lateinisches Gedicht 'De bello Troiano' 1187 oder 1188. Ueber sein Verhältniss zu Beneoit vgl. Joly I S. 447 ff.

2) nullique suas communicat umbras.

3) Körting (Dictys und Dares) und Jäckel (Dares Phrygius und Beneoit de Sainte-More) verfechten die Ansicht, dass Beneoit einen ursprünglicheren, ausführlicheren Dares benützte. Aber hiegegen sprechen sich Dunger (Die Sage vom trojanischen Kriege), Joly (Beneoit de S.-M.), Gaston Paris in der Revue Critique 1874 I S. 289 f. aus. Gaston Paris meint, dass allerdings ein ursprünglicherer, ausführlicherer Dares existiert habe, dass aber Beneoit den Auszug benützte, den wir kennen.

Zügen aus anderen Quellen*) in einer ausführlicheren Darstellung vereinigt wurde, in welcher die mittelalterliche Romantik das Bild von der Begegnung im Wald belebt und veranschauligt hat, und dass eine solche Behandlung der Sage von Paris's Urteil hier sowohl der Schilderung bei Beneoit wie der nordischen Erzählung zu Grunde liegt.[4]) Sollten dagegen die erwähnten Aehnlichkeiten insoweit zufällig sein, als sie keinen historischen Zusammenhang voraussetzen, so hat doch jedenfalls die Romantik des Mittelalters in Beneoits Schilderung und in der nordischen Sage den dürren Worten des Dares in ähnlicher Weise Leben und Fülle verliehen.[1])

S. 100.

Ich wende mich zurück zu Saxos Erzählung.

Bei seiner Heimkehr von dem Abenteuer mit den Waldmädchen berichtet Hotherus seinem Pflegevater Gevarus, was ihm begegnet ist,[2]) und wirbt um dessen Tochter. Gevarus antwortet, er würde gerne seine Einwilligung geben, wenn er nicht den Balderus fürchtete, der zuerst um Nanna geworben habe. Denn nicht einmal Eisen könnte Balderus's »heiligem« Leib etwas anhaben. Er fügte jedoch bei, dass er ein Schwert kenne, mit dem Balderus getödtet werden könne. Diess war im Besitz des Waldschrätels Mimingus.[3]) Hotherus gewinnt dieses Schwert dem

*) Darf als eine solche Quelle Ovid Heroid. XVI angeführt werden? In v. 63 ff. wird dort eine Schilderung der Stelle gegeben, an der Paris den Göttinnen begegnet, welche beginnt: Est locus in mediae nemorosis vallibus Idae | Devius et piceis ilicibusque frequens. Hier wird hervorgehoben, dass die Begegnung an einer abgelegenen Stelle des Waldes stattfindet. Dieser Abschnitt der Heroid. XVI findet sich in der ältesten Handschrift nicht und ist auch nicht von Ovid, aber doch wahrscheinlich aus dem Altertum.

4) S. Excurs 7.

S. 100. 1) Ueber eine verwandte Sage in dem dänischen Lied über Erik Glippings Ermordung vgl. Excurs 8.

2) In einer Versammlung, die in Troja gehalten wird, ehe Paris nach Griechenland segelt und die Helena raubt, erzählt Paris seinem Vater Priamus von der Begegnung mit den drei Göttinnen und sagt, dass er auf die Hülfe der Venus rechne. Dares Kap. 7; Beneoit V. 3827—3910.

3) Hunc a Mimingo, sylvarum Satyro, possideri: Saxo S. 114. Saxos Worte zeigen nicht deutlich, ob die dänische Sage den Miming als einen Zwerg oder als einen Riesen bezeichnete.

Mimingus sammt einem Goldring ab, welcher die wunderbare Eigenschaft hat, den Reichthum seines Besitzers zu vermehren.

Saxos eigene Erzählung macht es wahrscheinlich, dass das Motiv von dem Schwert, welches allein den Balderus tödten kann, hier in der Sage nicht ursprünglich ist. Bei des Hotherus Kämpfen mit Balderus ist von diesem Schwert gar keine Rede. Hotherus wird, nachdem er es empfangen, mehrere male von Balderus überwunden, trotz der Versicherung des Gevarus, dass Glück im Kriege das Schwert begleite.[4]) Und da Hotherus später in Verzweiflung den Waldmädchen klagt, dass es ihm unglücklich im Kriege gegangen sei, nennen sie ihm ein ganz anderes Mittel, durch welches man den Balderus besiegen könne, nämlich den Genuss der wunderbaren Speise, welche Balderus's Kraft steigert. Endlich geben die Waldmädchen ihm einen siegverleihenden Gürtel, worauf er Balderus erlegt. Hier ist also nicht die Rede davon, dass Hotherus (S. 101.) durch die Erlangung von Mimingus's Schwert in den Stand gesetzt wurde, den Balderus zu tödten. P. E. Müller[1]) meint freilich, dass Hotherus erst durch den Genuss der wunderbaren Nahrung des Balderus und durch den Besitz des siegverleihenden Gürtels Kraft bekomme, das Schwert zu schwingen, aber hievon steht bei Saxo nichts.

Wir dürfen also annehmen, dass die Abweichung von der antiken Sage, die in dem Motiv von Mimingus's Schwert auftritt, unursprünglich ist, während hiegegen die nordische Sage von Anfang an mit der griechisch-römischen darin übereinstimmte, dass Baldr wie Achilles nur in éiner Hinsicht verwundbar war. Ein wunderbares Schwert gehörte so wesentlich mit zur Ausrüstung eines nordischen Sagenhelden, dass das genannte Motiv leicht anders woher in die Hotherussage kommen konnte. Doch ist es keineswegs meine Ansicht, dass es erst von Saxo in sie eingeführt wurde. Da ich die Erzählung von Mimings Schwert und Goldring nicht bis zu ihrem Ursprung verfolgen kann, und da sie nicht von Anfang an in die Sage von Hotherus gehörte, werde

4) Saxo S. 115.

S. 101. 1) Saxoausgabe S. 124.



ich hier nicht auf eine ausführliche Wiedergabe und Untersuchung dieser Erzählung eingehen.[2])

S. 102. Balderus kommt mit Heerschiffen in Gevarus's Land um Nanna zu fordern, um welche Hotherus geworben hat. Gevarus bittet den Balderus, sich an Nanna selbst zu wenden. Sie, welche den Hotherus liebt, weist Balderus ab und führt als Grund an, dass Menschen und Götter nicht zusammenpassen und dass Götter bald die Bande zerreissen, welche sie an sterbliche Frauen knüpfen.[1])

2) Die Sage von Mimingus bei Saxo hat einzelne Berührungspunkte mit der Sage vom Zwerge Andvari, den wir aus den Reginsmál und aus der Sn. E. I, 352 f. [Sk. 49 = 41] kennen. In beiden Erzählungen wird ein Zwerg (Mimingus ist jedenfalls ein Wesen, welches den Zwergen sehr nahe steht) gefangen und gezwungen, um sein Leben zu retten, einen Ring auszuliefern, durch welchen er sich jederzeit neuen Reichtum verschaffen kann.

Die Sage von Mimingus steht auch in Verbindung mit mythischen Motiven, die man aus den Gedichten Grógaldr und Fjǫlsvinnsmál kennt, in welchen Svipdagr der Held ist.

Zu Mimingus zu kommen ist nicht leicht für Sterbliche: zu ihm führt kein Weg, und der Zugang ist voll von Hindernissen. Ebenso soll Svipdagr zu einer Stelle kommen, »wohin man nicht kommen kann« (er kvæmtki veit) Grógaldr Str. 3, und die folgenden Strophen nennen die mancherlei Hindernisse, die dem Wanderer begegnen. Wie Hotherus über Gebirge ziehen muss, auf denen es fürchterlich kalt ist, so auch Svipdagr: Gróg. Str. 12. Svipdagr kommt zum Riesen Fjǫlsviðr, der Gróg. 14 mit dem Wort mímir, mimir bezeichnet wird. Jetzt nämlich lese ich dort: »máls ok manvits | sé þér at mimi svara | gnóga of gefit«. Und dieses Wort ist nahe verwandt mit dem Namen Mimingus bei Saxo. Endlich erinnert Lævateinn, die einzige Waffe, mit welcher der glänzende Hahn Viðofnir erlegt werden kann, an das Schwert, mit dem allein Balderus getödtet werden kann. Wie dieses Schwert unter allerstärkstem Schloss und Riegel verwahrt wird (arctissimis obseratum claustris), so liegt Lævateinn in einem Behälter von zähem Eisen, der mit neun starken Schlössern verschlossen ist. Im Grógaldr und Fjǫlsvinnsmál ist vielleicht ein älteres Gedicht benützt, welches ein Seitenstück zu dem dänischen Gedicht bildete, auf welches Saxos Erzählung von Mimingus sich mittelbar gründet.

S. 102. 1) Saxo S. 117: Quae respondit, nuptiis deum mortali sociari non posse, quod ingens naturae discrimen copulae commercium tollat. Sed et superos interdum pacta rescindere solitos, subitoque vinculum disjici, quod impares contraxissent. Neque enim stabilem dissonis esse nexum, cum apud excelsos humilium semper fortuna sordescat. Praeterea abundantiae et

Ein Zug, der in allem Wesentlichen diesem gleicht, ist in der griechischen Mythenwelt bekannt, wird aber nicht von Paris und Achilles erzählt. Die Sage lautet nach Apollodor[2]) so: Idas raubt Marpessa, Euenus's Tochter, um welche Apollo wirbt, und wird vom Vater verfolgt, ohne von ihm eingeholt zu werden. In Messene trifft Apollo den Idas und will ihm das Mädchen entreissen. Andere[3]) erzählen dagegen, dass Apollo die Marpessa raubt, welche mit Idas verlobt oder verheiratet ist, und dem Gott nicht gutwillig folgt. Es beginnt ein Kampf zwischen Apollo und Idas, der von Zeus beendigt wird, indem er dem Mädchen anheim stellt, selbst zu wählen, wem sie angehören will. Sie gibt dem Idas den Vorzug, weil er sterblich ist und mit ihr altern wird, oder wie es in Tzetzes's Scholien und bei Apollodor heisst aus Furcht, es möge Apollo sie verlassen, wenn sie alt werde. Ich vermute, dass wir hier die Quelle für Saxos Sagenzug vor uns haben, der bei ihm auf andere Personen übertragen ist. Es scheint derselbe besser auf Apollo als auf Balderus-Achilles zu passen, da ja dieser sich als sterblich erweist. Die Veranlassung zur Uebertragung ist möglicherweise die gewesen, dass Idas, ein ausgezeichneter Bogenschütze, mit Paris verwechselt wurde, der bei griechischen und lateinischen Schriftstellern öfters Ἰδαῖος, Idaeus *Mann vom Ida* heisst und gleichfalls ein Meister im Schiessen war.[1]) S. 103.

Der Krieg zwischen Balderus und Hotherus beginnt.[2])

---

egestatis dividuum contubernium esse, nec inter splendidas opes obscuramque pauperiem firma societatis jura consistere. Ad ultimum, supernis terrestria non iugari, quae tanto originis intervallo discors rerum natura secreverit, quod a divinae luculentia majestatis infinitum dictet humana mortalitas. Hac responsi cavillatione elusis Balderi precibus, detrectandi coniugii prudens argumenta texebat.

2) Bibl. I, 7, 8—9.

3) Tzetzes's Scholien zu Lycophron v. 561—63; Eudocia I S. 237, 285.

S. 103. 1) Ich wage nicht zu sagen, wie weit eine hellenische Sage, dass Apollo einmal Helena raubt und sie zu Zeus hinauf führt, bei der Uebertragung mitgewirkt hat. Vgl. Tzetzes zu Lycophron v. 822—824.

2) Saxo S. 117 f.

Wenn Nanna durch ihre Reize[3]) einen langwierigen Krieg hervorruft, in dem sowohl Balderus als ihr Ehegemahl Hotherus ihren Tod finden, so müssen wir voraussetzen, dass die Oenone und Helena der antiken Sage in der Nanna der dänischen Sage, welche ihrem Namen nach der Oenone entspricht,[4]) verschmolzen sind. Und ich werde im Folgenden einen Zug anführen, welcher noch deutlicher zeigt, dass Nanna hier Sagenzüge angenommen hat, die Helena angehören.

Im Krieg zwischen Hotherus und Balderus scheint der trojanische Krieg nicht wieder zu erkennen zu sein. Und doch! wie verschwindend gering auch die Reste sind, die von der ursprüglichen Veranlassung zum trojanischen Krieg in der dänischen Sage festgehalten sind, und wie vollständig auch der ursprüngliche Gang des Krieges vergessen und durch neue Thaten ersetzt ist, so hat doch der Streit bei Saxo einen im hohen Grad S. 104. charakteristischen Zug mit dem trojanischen Krieg gemeinsam.[5]) Auf der Erde, in der Menschenwelt bewegt sich der Krieg, aber die Götter kämpfen, wie im Trojanerkrieg, persönlich mit in den Reihen um den Sterblichen zu helfen, und Götter können hier wie vor Troja von Menschen besiegt werden und vor ihnen fliehen. Die Schilderung im Einzelnen hat ganz und gar keine Aehnlichkeit mit der bei Homer. Auf Balderus's Seite streiten Othinus und Thoro. Nichts kann den Schlägen der gewaltigen Keule (clava) des Thor widerstehen. Aber Hotherus, der eine Brünne trägt, welche die Waldmädchen ihm gegeben haben, der kein Eisen schaden kann, dringt durch die Schaaren vor und haut den Griff von Thors Keule ab.[1]) Da

3) Urebat illum (Balderum) venustissimi corporis (Nannae) nitor, animumque perspicuae pulchritudinis habitus inflammabat: Saxo S. 112.

4) S. Excurs 9.

5) Doch nicht wie er bei Dares Phrygius geschildert wird.

S. 103. 1) Dieser Zug steht in Verbindung mit der Eigentümlichkeit, welche die isländische Sage þórs Hammer beilegte, dass nämlich sein Griff zu kurz sei. Aber diese Eigentümlichkeit hatte nach einer isländischen Erzählung ihren Grund in einem mythischen Vorfall, der mit Saxos Erzählung nichts zu schaffen hat. Vgl. Sn. E. I 342—44 (Sk. 35 = 37).

flüchten die Götter, und ein Hafen erinnert noch jetzt durch seinen Namen an Balderus's Flucht.[3])

Diess hat, soweit ich erkennen kann, keine Berührungspunkte mit den Kämpfen der Ilias. Die aus Homers Gedicht geschöpfte Sage vom trojanischen Krieg muss also, wenn ich überhaupt mit meiner Auffassung der Erzählung von Hotherus und Balderus Recht habe, sicher durch viele Mittelglieder hindurchgegangen sein und eine Menge von Veränderungen erlitten haben, bis daraus die Erzählung entstand, welche Saxo mitteilt. Man hat ausser dem einen Hauptpunkt, dass die Götter persönlich in dem Kriege mit kämpften, in welchem Achilles auf der einen, Paris auf der anderen Seite hervorleuchteten, und dass Unsterbliche dem Achilles im Streit halfen, so gut wie gar nichts festgehalten. Um diesen Hauptpunkt hat ein nordischer Dichter den Kampf in neuen, von ihm selbst geschaffenen oder aus anderen nordischen Erzählungen entlehnten Formen wogen lassen.

In der nordischen wie in der griechischen Sage wird am Meeresstrand gekämpft: mit Flotten begegnen sich Balderus und Hotherus zum Streit.

Nach dem was Saxo ausdrücklich erzählt, standen die Götter nur auf Balderus's Seite; aber aus Saxos eigenen Worten ist es klar, dass übermenschliche Wesen auch dem Hotherus halfen. Bei einer späteren Begegnung mit den Waldmädchen klagt dieser über seine unglücklichen Kämpfe und hält ihnen ihre falschen Versprechungen vor. Aber sie antworten, dass er, wenn auch selten Sieger, doch seinen Feinden ebenso grosse Verluste beigebracht habe. Da wir nun oben sahen, dass die eine der Waldjungfrauen Freyja (d. i. Venus) gewesen sein muss, so zeigt es sich, dass im Kampf zwischen Balderus und Hotherus nicht alle Götter auf Balderus's Seite waren, sondern dass Freyja nach der ursprünglichen Sage dem Hotherus beistand, wie Aphrodite im trojanischen Kriege dem Paris half.

S. 105.

Im Kampf trägt Hotherus ein Wamms, welches er von den Waldmädchen erhielt, und dem Eisen nichts anhaben kann.[1])

---

2) Saxo S. 118.

3) ibid. S. 119.

S. 105 1) Saxo S. 118 (tunica ferrum spernens); 122 (insecabilis vestis).

Es kann hiezu erwähnt werden, dass Paris nach Konrad von Würzburg[2]) von Venus, nachdem er ihr den Apfel zugesprochen hat, eine prächtige Seidenkleidung bekommt, die eine wilde Fee gesponnen hat. Diess kann Konrad möglicherweise aus einer jetzt unbekannten älteren Schrift bewahrt haben, welche er im Bericht über Paris's Jugend benützte, obwohl die Ausmalung des Wammses natürlich sein Eigentum ist. Der Zusammenhang mit Hotherus's Kampfrock ist jedoch nicht wahrscheinlich. Eher könnte man daran denken, mit diesem zu vergleichen, was ein lateinischer versificierter Auszug aus der Ilias erzählt: dass nämlich Menelaus im Zweikampf mit Paris die Brust seines Gegners mit der Lanze durchbohrt haben würde, wenn diese nicht mit einer Eisenbrünne bedeckt gewesen wäre, welche durch eine siebenfache Lage von Leder verstärkt war.[3]) Aber ich finde sonst keine Spur davon, dass die alte lateinische Bearbeitung der Ilias auf die Erzählung eingewirkt hat, welche die Grundlage der dänischen Sage bildete. Obwohl ich also den Ursprung von Hotherus's undurchdringlichem Waffenrock nicht nachweisen kann, so zeigen doch die zwei angeführten Stellen aus fremden Schriften, wie leicht ein solches Motiv in die Sage kommen kann.

Von diesem Wamms des Hotherus hört man bei Saxo im Bericht von dessen Tod nichts, woraus man vielleicht schliessen darf, dass es in die dänische Sage aus einer anderen Quelle gekommen ist als die war, woraus die Erzählung von Hotherus's Tod entsprang.

S. 106. Nach seinem Sieg nimmt Hotherus die Nanna zur Ehe. Aber bald wird er von Balderus geschlagen und muss zu Gevarus flüchten.[1]) Balderus lässt, da seine Krieger nach der Schlacht vor Durst verschmachten, tief in die Erde graben, um sie zu erfrischen, und da quillt eine vorher ungesehene Quelle hervor, an welcher das Heer seinen Durst stillt.[2])

Dieser Zug von der Quelle ist so weit in heidnischen und christlichen Erzählungen verbreitet und knüpft sich an so ver-

2) V. 35 f.

3) Homerus Latinus 292 f.

. . . nisi vastum ferrea corpus
Texisset lorica viri septemplice tergo.

In der Ilias 3. v. 357 f. heisst es nur: *ἔγχος . . . διὰ θώρηκος πολυ-δαιδάλου ἠρήρειστο.*

S. 106. 1) Saxo S. 119 f.

2) ibid. S. 120.

schiedene Lieblinge der Sage, der Legende und des Volksglaubens, dass er an und für sich sehr wenig bezeichnend ist.[3]) Hier in der Balderus-Sage verdient er jedoch Aufmerksamkeit, da eine ähnliche Geschichte von Achilles, dem griechischen Vorbild des Balderus erzählt wurde.

Als Achilles aus seinem Schiffe auf Trojas Strand sprang, öffneten sich verborgene Quellen da, wo sein Fuss hintrat, und aus dem Sand quoll frisches Wasser. Vgl. namentlich Lykophrons Alexandra v. 245—48 und die Scholien hiezu. In einem Verse des Antimachus, der in Tzetzes's Scholien angeführt wird, heisst es, dass diese Quelle seither allezeit fliesse. Die griechische Sage lässt die Quelle durch Achilles nicht eröffnen, damit der Durst seines Heeres gelöscht werde, aber dieses Motiv konnte im Norden leicht aus der Gestalt entstehen, welche dieser Sagenzug gewöhnlich in Legenden hatte. Dass hier nicht eine zufällige Aehnlichkeit besteht zwischen dem, was Saxo von Balderus erzählt und was in den Scholien zu Lykophron von Achilles gemeldet wird, dürfen wir um so eher annehmen, als der bei Saxo unmittelbar darauf folgende Zug unverkennbar auf eine Erzählung von Achilles in den Scholien zu Lykophron zurückweist.

Saxo sagt, dass die Erinnerung an die Quelle, die Balderus hervorquellen liess, bis zu seiner Zeit sich in einem Ortsnamen[1]) S. 107. erhalten habe, gemeint ist Baldersbrønd oder Baldersbrønde, der Name eines Dorfes nahe bei Roeskilde. Nach der Volkssage unseres Jahrhunderts soll der Born oder die Quelle, wornach der Ort seinen Namen hat, dadurch eröffnet worden sein, dass Balderus's Pferd mit seinem Hufe scharrte.[2]) Es ist

3) Aehnliche Sagen werden z. B. von St. Olaf an verschiedenen Stellen von Norwegen erzählt: Faye, Norske Folkesagn S. 120; vom heiligen Columban bei Jonas von Bobbio: Vita S. Columb. 16; vom Jesuskind im Pseudomatthaeus bei Tischendorf Evang. apokryph.[2] S. 88. Deutsche Gelehrte vergleichen eine Erzählung von Karl dem Grossen und ähnliche Erzählungen, die sich an viele Orte Deutschlands knüpfen.

S. 107. 1) Eorundem vestigia, sempiterno firmata vocabulo, quanquam pristina ad modum scaturigo desierit, nondum prorsus exolevisse creduntur. Saxo S. 120.

2) Müller in der Ausgabe des Saxo S. 120. Der Ortsname wird 1360, 1365 Baldersbrunnæ geschrieben (Aarbøger for nord. Oldk. 1863 S. 97).

wohl nur zufällige Uebereinstimmung, dass die Sage von Achilles's Sprung, durch den eine Quelle hervorgelockt wurde, sich gleichfalls in einem Ortsnamen erhalten hat.[3])

Balderus wird von Liebe zu Nanna verzehrt. Saxo sagt, dass Nannas Bild den Balderus stets im Traume umgaukelte, wodurch er so schwach wurde, dass er nicht mehr zu Fusse gehen konnte. Ebenso wird in den Scholien der Brüder Tzetzes zu dem dunklen Gedicht Alexandra des Alexandriners Lykophron berichtet, dass Helenas Bild den Achilles im Traume umgaukelte und beunruhigte. Um zu zeigen, wie merkwürdig die Darstellung in den zwei Sagen übereinstimmt, muss ich die Worte der Originale mitteilen. Saxos Worte sind:[4]) Idem (Balderus) larvarum Nannae speciem simulantium continua noctibus irritamenta perpessus, adeo in adversam corporis valetudinem incidit, ut ne pedibus quidem incedere posset.[5])

S 108. In den Scholien der Brüder Tzetzes zu Lykophrons Alexandra v. 171—73 heisst es von Achilles und Helena: *ποιήσει* (oder *ποιεῖ*) *αὐτὸν* (*τὸν Ἀχιλλέα*) *ἐν ὀνείροις φάσμα αὐτῆς βλέποντα κινεῖσθαι καὶ ταλαιπωρεῖσθαι ὥσπερ συνουσιάζοντα αὐτῇ* (*τῇ Ἑλένῃ*). *Λέγει δὲ τὸν Ἀχιλλέα.*[1])

---

3) *οἱ … συντεταχότες τὰ Τρωϊκὰ φασὶν ὡς τόπος ἐστὶν ἐν Τροίᾳ καλούμενος Ἀχιλλέως πήδημα, ὅπερ ἀπὸ τῆς νεὼς ἐπήδησεν. οὕτως δὲ φασὶ βίᾳ ἥλατο ὡς καὶ ὕδωρ ἀναδοθῆναι* Schol. in Eurip. Andromach. 1139 ed. Guil. Dindorf (IV, 203[14]). (Hieher gehört nicht die Notiz bei Eustath. in Iliad. B. 770 [343. 4] *λέγεται δὲ καὶ ἐν Μιλήτῳ κρήνη εἶναι, ἥ τις Ἀχίλλειος ἐκαλεῖτο. ἧς τὸ μὲν ῥεῦμα γλυκύτατον, τὸ δ' ἐφεστηκὸς ἁλμυρόν.*)

4) Saxo S. 120.

5) Hierauf folgt: Quam ob rem biga rhedave emetiendorum itinerum consuetudinem habere coepit. Tanta amoris vi suffusum pectus ad extremam paene eum tabem redegerat. Nihil enim sibi victoriam dedisse credidit, cuius Nanna praeda non fuerit.

S. 108. 1) Der Scholiast fährt weiter: *Τοῦτο δὲ διασσῶς ἱστορεῖται· οἱ μὲν γάρ φασιν, ὅτι κατ' ὄναρ ὁ Ἀχιλλεὺς μιγεὶς τῇ Ἑλένῃ ἰδεῖν αὐτὴν ἐπεθύμησεν ἐρωτικῶς ἔχων ἀπὸ τοῦ ὀνείρου καὶ ἠξίωσεν ἐλθεῖν ἐπὶ τὸ τεῖχος, ἵνα αὐτὴν θεάσηται· πεισθέντες οὖν οἱ Τρῶες προσήγαγον ἐπὶ τῷ τείχει. Ὁ δὲ ἰδὼν αὐτὴν ἐπὶ πλείω ἔρωτα διετέθη. Οἱ δὲ οὕτως, ὅτι ἰδὼν αὐτὴν πρῶτον ἐπὶ τῷ τείχει καὶ ἔρωτι σχεθεὶς ἠξίωσε τὴν μητέρα αὐτοῦ συμπρᾶξαι αὐτῷ εἰς τὸ συμμιχθῆναι αὐτῇ. Ἡ δὲ ὄναρ ἐποίησεν ὡς δοκεῖν αὐτὸν αὐτῇ*

Ich kann nicht daran zweifeln, dass der von Saxo mitgeteilte Zug mittelbar seine Quelle in der griechischen. Stelle hat. Der Ausdruck 'larvarum Nannae' simulantium entspricht ganz dem φάσμα αὐτῆς, 'noctibus irritamenta' dem ἐν ὀνείροις—κινεῖσθαι, und perpessus zusammen mit 'in adversam corporis valetudinem incidit' sagt wesentlich dasselbe wie ταλαιπωρεῖσθαι.[2])

Die Gebrüder Tzetzes, die als Verfasser der Lykophronscholien genannt werden und die im 12. Jahrhundert gelebt haben sollen, gehören nun freilich einer allzu späten Zeit an, als dass die nordischen Sagenzüge ihnen entnommen sein könnten. Aber die Scholien dieser Byzantiner sind in allem Wesentlichen aus älteren Kommentaren zu Lykophrons unverständlichem Gedicht zusammengeflickt. Solche ältere Scholien hat der römische Verfasser des dem Dictys beigelegten Werkes über den trojanischen Krieg im 4. Jahrhundert benützt, und hieraus sehen wir, dass diese älteren Scholien oft wortwörtlich mit denjenigen übereinstimmten, die wir unter Tzetzes's Namen besitzen.[1]) Eine Sammlung solcher älterer Scholien zu Lykophron wurde — denke ich mir — irgendwo von einem Mönch gelesen. Er merkte sich die oben mitgeteilten Angaben über die Träume des Achilles und erzählte sie weiter als ein Glied der Sage über den berühmten Helden. Durch mündliche Tradition verbreitet kam sie zu Iren oder Engländern. Die dumpfe Luft der Mönchszellen war wohl angethan, diese Episode zu erhalten und Jahrhunderte später taucht sie nun in der Erzählung des dänischen Klerikers mitten zwischen kräftigen Bildern einer lebensfrischen Dichtung auf. S. 109.

Dieser Zug der mehr nach der weichlichen Wollust des

συνέρχεσθαι, καὶ οὕτω παρεμυθήθη. Im Hinblick auf diesen Zug nennt das Scholion zu Lykophron V. 143 den Achilles Helenas Mann.

2) Der hier behandelte Zug von Achilles und Helena wird mit wenigen Worten auch in einem Scholion zu Lykophrons Alexandra V. 143 und beim Scholiasten zu Euripides's Andromache V. 228 erwähnt, sowie bei Eudocia S. 153, die Duris von Samos als Quelle anführt. Ein homerischer Grammatiker sagt gleichfalls, dass Achilles in einem Traum der Helena begegnete (Welcker: Der epische Cyclus II, 105). Eine ähnliche Vorstellung treffen wir bei Sophokles im Oedip. Tyrann. V. 980 f.

S. 109. 1) Dunger: Dictys-Septimius S. 42 f.

Südens als nach der Rohheit des Nordens schmeckt,[2]) muss für die unerklärlich bleiben, welche meinen, dass der Baldr-Typus, der uns aus der Snorraedda entgegenstrahlt, der ursprünglich nordische, und dass das unreine Bild, welches Saxo uns gibt, durch Entstellung aus jenem entstanden sei.

Wir haben in der Erzählung von Nannas Gaukelbild, das Balderus im Traume plagt, einen Beweis dafür, dass Oenone und Helena in der Nanna der dänischen Sage, die ihrem Namen nach Oenone ist, verschmolzen. Balderus's Auftreten als Nanna's Anbeter findet also, wenigstens teilweise, seine Erklärung darin, dass Achilles in der späteren griechischen Sage als Helenas Liebhaber genannt wird. Diese griechische Sage steht in Verbindung mit dem schon im Gedicht Kypria vorkommenden Motiv, dass Aphrodite und Thetis in Troja den Achilles mit Helena zusammenbringen, während Paris noch lebt, aber in späterer Zeit tritt diess oft in der Form auf, dass Achilles, nachdem er aus dieser Welt abgerufen war, mit Helena auf Leuke oder den Inseln der Seligen vermählt lebte.[3])

S. 110 Wenn Achilles der trefflichste Held der Achäer in dem Kriege war, durch welchen sie den Trojanern die von Paris geraubte Helena wieder abgewinnen wollten, und wenn man Achilles zugleich als Helenas Liebhaber kannte, so konnte dies natürlich dahin führen, dass der Krieg in einer Tradition, welche nur ein Paar der auftretenden Hauptpersonen in der Erinnerung behalten hatte, zu einem Krieg wurde, der zwischen Achilles (Balderus) und Paris (Hotherus) aus Liebe zu Helena (Nanna) geführt wurde.

Saxo schildert Balderus's Liebe zu Nanna mit kräftigen Farben. Wo Balderus zum erstenmal genannt wird, unmittelbar nach dem Bericht über Nannas Liebe zu dem jungen Hotherus und gleich vor Hotherus's erster Begegnung mit dem Waldmäd-

2) Der Herausgeber des Saxo erinnert an Horat. Sat. I, 5, 83 ff. P. E. Müller u. a. meinen, dass Balderus's Träume von Nanna bei Saxo ihren Ursprung in den Träumen haben, die Baldr nach der Vegtamskr. Str. 1 von seinem Tod hat. Diess dürfte beweisen, dass die gewöhnliche Auffassung der Balderussage auch bei ausgezeichneten Forschern zu Ungereimtheiten führt.

3) Vgl. Roulez zu Ptolemaei Hephaest. Nov. Hist. S. 90 f.

chen, heisst es: Es begab sich, dass Balderus, Othinus's Sohn, einst Nanna sah, da sie im Bade war, und durch den Anblick ihrer Schönheit von unvergänglicher Liebe entbrannte.[1]) Und nachdem Saxo später erzählt hat, dass Nannas Bild den Balderus im Traume umgaukelte, fügt er hinzu: Sein Herz war so überwältigt von der Liebe Macht, dass er fast ganz dahinsiechte. Der Sieg galt ihm nichts, wenn er nicht Nanna mitgewann.[2])

Das Bild, das wir hier von Balderus als dem herzenskranken, in Frauenliebe hinschmachtenden Helden bekommen, findet keine Erklärung in dem unschuldigen Gott Baldr, den wir aus der Snorraedda kennen, wo er der beste der Asen ist, den alle preisen und von dessen Behausung alles Unreine ferngehalten ist. Dagegen dürfen wir diess als eine charakteristische Uebereinstimmung mit der griechisch-römischen Sage hervorheben, denn Achilles wird nach späten Schriften wie Saxos Balderus plötzlich durch den Anblick eines schönen Weibes von heftiger Sehnsucht ergriffen und ist von da an krank durch Liebesqualen. Aber auch hier zeigt es sich, dass der ursprüngliche Gang der Begebenheiten in der dänischen Sage vergessen ist und dass Züge der verschiedensten Personen in den wenigen Männern und Frauen vereinigt sind, welche diese Sage aus der antiken Erzählung festgehalten hat. S. 111.

Sowohl Dares Phrygius als Dictys Cretensis erzählen, wie mehrere spätgriechische Schriftsteller, dass Achilles beim Anblick von Priamus's Tochter Polyxena von heftiger Liebe ergriffen wird, deren Qualen ihn seitdem verzehren. Während wir früher gesehen haben, dass Nanna, namentlich in ihrem Verhältniss zu Hotherus, zugleich ihren Ursprung in Oenone und Helena hat, so drängt sich hier die Vermutung auf, dass sie, namentlich in ihrem Verhältniss zu Balderus, Züge, welche der Helena angehörten, mit

1) Saxo S. 112: Accidit autem, ut Othini filius Balderus Nannae corpus abluentis aspectu solicitatus infinito amore corriperetur. Urebat illum venustissimi corporis nitor, animumque perspicuae pulchritudinis habitus inflammabat. Validissimum namque libidinis irritamentum est decor. Vgl. S. 113 qualiter in . . . Nannam inter lavandum conspectam Balderus exarserit.

2) Saxo S. 120.

Motiven vereinigt, die in der Grunderzählung von der Polyxena galten.[1]) Achilles hält um Polyxena an und unterhandelt, um die Erledigung der Sache zu bewirken, wiederholte male mit den Trojanern. Hiemit dürfte vielleicht Saxos Erzählung, dass Balderus um Nanna wirbt und dann später mit einer Flotte in Gevarus's Land kommt, um sie zu fordern, in Verbindung stehen. Achilles gelobt, am Kriege nicht mehr teilnehmen zu wollen, wenn er Polyxena bekäme: also ist für ihn der Sieg, wie für Balderus, nichts, wenn er seine Geliebte nicht gewinnt. Saxo erzählt, dass Balderus, als seine Liebe zu Nanna erwacht ist, beschliesst, den Hotherus mit dem Schwert zu töten, um rasch ans Ziel seiner Wünsche zu gelangen, da er fürchtet, dass ihm hiebei Hotherus besonders im Wege sein würde. Vielleicht steht diess im Zusammenhang mit S. 112. der Erzählung bei Dictys, dass Achilles, als Hektor unannehmbare Bedingungen an die Gewährung der Hand seiner Schwester knüpft, im Zorn ausruft, dass er den Hektor im ersten Kampf erlegen wolle.[1])

---

1) Dares Kap. 27, 28. Dictys lib. III, 2, 3. Vgl. Excurs 9. Nach Dares berichtet Iscanus im 6. Buch von Achilles's Liebe zu Polyxena, indem er auch Dictys mitbenützt. Dieser erzählt, dass Achilles's Liebe erwacht, als er die Polyxena in Priesterinnentracht mit aufgelöstem Haar erblickte. Das bei Saxo vorkommende Motiv, dass der Mann dadurch in Liebe entbrennt, dass er das schöne Weib im Bade sieht, lag im Leben so nahe und kam wahrscheinlich schon damals in so vielen Erzählungen vor, dass es leicht in die Sage bei Saxo eindringen konnte.

S. 112. 1) Eine in isländischen Quellen erhaltene mythische Dichtung erzählt gleichfalls von einem jungen Gott, welcher durch den Anblick eines schönen Weibes von heftiger Liebe ergriffen wird: es ist die Dichtung von Freyr und Gerdr. Müller in der Ausgabe des Saxo S. 112 meint, Saxos Motiv stamme hieraus; vgl. Mogk in Paul-Braunes Beiträgen VII, 273. Die Erzählung von Freyr und Gerdr kann in ihrer Gesammtheit nicht mit der Sage von Baldr und Nanna in Verbindung stehen. Aber wenn ein Zusammenhang in der Behandlung dieses einen Motives besteht, so sollte ich meinen, dass die Dichtung von Freyr und Gerdr hierin von einer Form der Sage von Nanna und Baldr beeinflusst wurde, die mit der bei Saxo vorliegenden nahe verwandt war. Es ist nun vielleicht nicht zufällig, dass die Erzählung von Freyr in mehreren Zügen Aehnlichkeit mit der Erzählung von Achilles's Liebe zu Polyxena zeigt, namentlich, wie Dictys sie überliefert. Als Achilles's durch den Anblick der Polyxena erweckte Liebe nach Verlauf mehrerer Tage heftiger und heftiger wird, holt er seinen Knappen Automedon, offenbart ihm seine Liebe und sendet ihn ab, um für ihn um

Nachdem Saxo von Nannas Gaukelbild erzählt hat, das den Balderus quälte, sagt er, Balderus sei so schwach geworden, dass er nicht zu Fuss gehen konnte und desshalb habe er sich gewöhnt im Wagen zu fahren.[2]) Hierin dürfen wir eine entstellte Erinnerung daran vermuten, dass die Helden in den Kämpfen vor Troja auf Wagen fuhren, und zwar nicht bloss nach Homer, sondern auch nach Dictys's Erzählung. Da diess im Norden nicht gebräuchlich war, konnte man hier diesem Zug ein neues unächtes Motiv unterschieben.[3])

Hotherus wird zum König von Seeland erwählt. Aber nachdem er nach Schweden gezogen ist, dessen Thron er durch seines Bruders Atislus Tod gewinnt, kommt Balderus nach Seeland, und die Dänen huldigen nun ihm. Nachdem Hotherus von Schweden zurückgekehrt ist, kommt es zu einer Schlacht, in der Balderus aufs Neue siegt. Hotherus flüchtet nach Jütland und benennt den Ort (vicus), wo er sich dort aufhält, nach seinem Namen. Nachdem er den Winter dort zugebracht, zieht er allein nach Schweden, beruft die Häupter des Reichs und erklärt, er sei des Lebens überdrüssig, da er zweimal so unglücklich gewesen sei, von Balderus überwunden zu werden. Nachdem er ihnen allen Lebewohl gesagt, begibt er sich auf unwegsamen Pfaden hinaus in wüste Gegenden fern von menschlichen Wohnungen. Früher war Hotherus gewohnt gewesen, den Leuten, die ihn um Rat fragten, von der Spitze eines hohen Berges aus Bescheid zu geben. Aber wenn sie jetzt kamen, war der König nicht da, wesshalb sie bitter über seine Abwesenheit und Unthätigkeit klagten.[1]) S. 113.

das Mädchen anzuhalten. So offenbart Freyr seine Liebe dem Knappen Skirnir und sendet ihn ab, die Geliebte zu gewinnen. Es wird hervorgehoben, dass Polyxena als Achilles sie erblickt, das Haar gelöst hatte. In der Upsala-Edda (Sn. E. II, 276) heisst es, dass Luft und Meer vom Haar der Gerdr erleuchtet wurde. Aehnliche Züge könnten möglicherweise auch einer älteren Form der Sage von Baldr und Nanna angehört haben. Die Uebereinstimmungen sind jedoch zu wenig charakteristisch, um einen sicheren Schluss zu gestatten.

2) Saxo S. 120.

3) In der Dichtung über die Bravallaschlacht heisst es, dass Haraldr Hilditønn im Wagen war, weil er nicht waffenfähig war, so dass er nicht in den Streit gehen konnte: Fornald. ss. I, 380.

S. 113. 1) Saxo S. 121 f.

Die das schwedische und dänische Reich betreffenden Ereignisse, welche hier das Mittelglied zwischen Hotherus's und Balderus's verschiedenen Kämpfen abgeben, beruhen wohl zum grossen Teil auf Saxos eigenen Kombinationen und sind jedenfalls eine dänische Zuthat zur Sage. Diese Ereignisse sind als Erklärungen für Hotherus's Stellung in den Königsreihen — als Bruder des schwedischen Königs Atislus und als dänischer König unmittelbar nach Hiartvarus (Hjǫrvarðr) der den Rolvo (Hrólfr Kraki), tödtete, — hereingekommen. Dabei dürfen wir voraussetzen, dass die Volkssage, die überall grosse Lust zeigt, einheimische Ortsnamen in Verbindung mit den berühmten Helden der Dichtung zu bringen, schon ehe Saxo schrieb, davon zu berichten wusste, dass ein jütischer Ort seinen Namen von Hotherus empfangen habe. Um eine historische Veranlassung zu jener Benennung zu gewinnen, musste dann Saxo den Ort in den Gang der Begebenheiten hereinziehen.

Saxo sagt, Hotherus habe die Gewohnheit gehabt, dem um Rat fragenden Volke von der Spitze eines hohen Berges [2]) aus Bescheid zu geben. Dieser Zug könnte allenfalls in Verbindung mit einem Bericht von Paris stehen, dass er zu der Zeit, als er auf dem Berg Ida wohnte, von den Hirten als ihr Haupt anerkannt wurde, so dass sie zu ihm mit all ihren Streitigkeiten kamen, die er als gerechter Richter entschied. [3])

Als Hotherus in einem Wald umherwanderte, den Menschen sonst nicht betraten, fand er eine Höhle, in welcher dieselben unbekannten Mädchen wohnten, die ihm vorher ein eisenfestes Wamms gegeben hatten. Auf ihre Frage, warum er gekommen sei, nannte er als Grund sein Unglück im Krieg. Er warf ihnen vor, dass sie ihn betrogen hätten, da es ihm ganz anders ergangen sei, als sie ihm versprochen hätten, so dass er nun seine Verluste und sein trauriges Geschick zu beklagen habe. Aber die Nymphen

S. 114. sagten, dass er, obwohl er selten Sieger gewesen sei, doch dem Feinde ebenso grosse Verluste beigebracht habe, als er selbst erlitten habe. [1])

Wie diese Sage entstand, weiss ich nicht zu bestimmen. Man könnte wohl daran denken, hiemit die Erzählung im Sǫrla þáttr zusammenzustellen, dass Heðinn noch einmal mit Gǫndul zusammentrifft, nachdem er die Hildr geraubt hatte. Aber dieser Zusammen-

2) Consueverat autem in editi montis vertice consulenti populo plebiscita depromere: Saxo S. 112. Man sollte populo (oder plebi) scita depromere erwarten.

3) S. z. B. Konrad von Würzburg: Troj. Kr. S. 9 bes. v. 675—85.

S. 114. 1) Saxo S. 122.

hang scheint nicht aufrecht erhalten werden zu können, da Heđinn's letzte Begegnung mit Gǫndul stattfindet, ehe der Kampf zwischen ihm und Hǫgni begonnen hat, und da Hotherus's zweite Begegnung mit den Waldmädchen in einer Weise motiviert wird, die keinen Anknüpfungspunkt im Sǫrla þáttr findet.

In der Dichtung von Paris finde ich nichts, woran der Zug erinnern könnte, dass Hotherus aus Trauer über seine Verluste im Krieg untröstlich und lebensüberdrüssig wird, und dass er unter Thränen bei den übermenschlichen Frauen in der Höhle über sein Unglück klagt. Dagegen hat eine Scene aus der Dichtung von Achilles einige Aehnlichkeit hiemit: Achilles ist untröstlich über den Verlust des Patroklus. Unter Klagerufen streut er Russ und Asche auf sein Haupt, wirft sich in den Staub und rauft sich die Haare aus.[2]) Da kommt Thetis gefolgt von den Nereiden herauf aus ihrer Höhle in der Meerestiefe und fragt ihn, warum er weine. Ihr klagt Achilles den Verlust des Patroklus und der Anderen, die Hektor erlegte, während Achilles unthätig da sass:

ἐπεὶ οὐδ' ἐμὲ θυμὸς ἄνωγεν
ζώειν οὐδ' ἄνδρεσσι μετέμμεναι, αἴκε μὴ Ἕκτωρ
πρῶτος ἐμῷ ὑπὸ δουρὶ τυπεὶς ἀπὸ θυμὸν ὀλέσσῃ.[3])

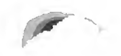
Sollten in Saxos Erzählung hier einzelne Züge von Balderus auf Hotherus übertragen sein? Und sollte man als Analogie hiezu Verhältnisse anführen dürfen wie jenes, dass Nanna in der Snorraedda Baldrs Frau ist, während sie bei Saxo die des Hotherus ist, oder dass nach der isländischen Sage mit Baldr ein Ring verbrannt wird, der aus sich neue Ringe erzeugt, während Hotherus nach Saxo einen Ring besitzt, der seines Eigentümers Reichtum vermehrt? Ich werfe die Frage auf, wage aber nicht sie zu beantworten.

Die Waldmädchen trösteten den Hotherus damit, dass er des Sieges gewiss sein dürfte, wenn er dem Balderus zuvorkommen und eine süsse Nahrung geniessen könnte, die bestimmt war, Balderus's Kräfte zu steigern.[1]) S. 115.

2) Vgl. Praecipue enim illuvies ac squalor delectant, quos adversa animi valetudo concusserit: Saxo S. 122.

3) Il. 18, 90—92. Vgl. lucis ac vitae pigere se dixit . . . Fit enim, ut, quibus insolabilis animi dolor inciderit, obscuros externosque secessus, quasi quoddam pellendae tristitiae remedium captent, nec magnitudinem moeroris inter humanos queant tolerare convictus: Saxo S. 122.

S. 115. 1) Caeterum in expedito victoriae gratiam fore, si inusitatae



Die Worte der Waldmädchen geben Hotherus Mut, den Krieg gegen Balderus fortzusetzen. Dieser sammelt die Dänen und begegnet dem Hotherus in einer Schlacht. Viele fallen auf beiden Seiten, und die Nacht bricht den Kampf ab, ohne dass sie einen entscheidenden Ausgang gefunden hat. Hotherus kann vor Unruhe nicht schlafen. Um die dritte Nachtwache geht er, ohne dass jemand etwas davon weiss, hinaus um zu kundschaften. Als er zu dem Lager der Feinde kommt, sieht er drei Jungfrauen (nymphas), welche die geheimnissvolle Speise tragen, aus Balderus's Zelt hervortreten. Er folgt eiligst ihrer Spur, die er im Thau erkennt, und erreicht endlich ihr Haus. Sie fragen ihn, wer er ist. Er gibt sich für einen Harfenspieler aus, und spielt, als sie ihm eine Harfe reichen, auf ihr eine liebliche Melodie. Die Jungfrauen hatten drei Schlangen, aus deren Gift sie die stärkende Speise für Balderus zu bereiten pflegten. Hotherus sieht, wie es aus dem Mund der Schlangen in die Speise tropft. Zwei von den Jungfrauen [2]) würden ihm aus Barmherzigkeit von der Speise gereicht haben, wenn nicht die älteste eingewendet hätte, es sei Verrat an Balderus, die Kraft seines Feindes zu steigern. Der angebliche Harfenspieler sagte, er sei nicht Hotherus, sondern sein Knappe. Die zwei Jungfrauen, welche ihm wohlwollten, gaben ihm nun einen siegverleihenden Gürtel.[3]) Er ging denselben Pfad zurück, auf dem er gekommen S. 116. war, und begegnete jetzt dem Balderus, dessen Seite er durchbohrte, so dass dieser halbtodt zur Erde fiel.[1])

cuiusdam suavitatis edulium augendis Balderi viribus excogitatum praeripere potuisset. Nihil enim factu difficile futurum, dummodo hosti in augmentum roboris destinato potiretur obsonio: Saxo S. 122.

2) nympharum quaedam. Saxo S. 123.

3) Ille se non Hötherum, sed Hötheri comitem dicebat. Eaedem namque nymphae accurati nitoris cingulum potentemque victoriae zonam clementi benignitate ei largitae sunt. Zwischen dicebat und Eaedem ist, nach Müllers Vermutung (s. seine Ausgabe zu dieser Stelle), wahrscheinlich ein Satz ausgefallen, in welchem gesagt war, dass die Mädchen dem Hötherus von der Speise gaben. Diess wird wirklich gesagt in Thomas Gheysmers Auszug aus Saxo (script. rer. Dan. II, 299). Saxos Darstellung ist hier jedoch in vielfacher Beziehung etwas unklar.

S. 116. 1) Saxo S. 122—124.

In England tritt oft die Sage auf, dass ein Anführer, der sich in ein feindliches Lager begibt, besonders, um dort zu kundschaften, und welcher desshalb unerkannt sein will, sich für einen Harfenspieler ausgibt, eine Rolle, die er auch mit grosser Fertigkeit durchführt. Durch diese List gewinnt er einen Sieg oder sonst einen Vorteil. Diese Sage berichtet William von Malmesbury (kurz nach 1120) und mehrere englische Chronisten von König Ælfred. Er soll um d. J. 880, nachdem er einige entschlossene Leute in Athelney um sich gesammelt hatte, als Spielmann verkleidet in das Lager des Dänenkönigs gegangen sein.[2]) William erzählt[3]) dieselbe Sage auf den nordischen Königssohn Olaf (Analafus) bezogen, der kurz nachher mit dem englischen König Æđelstan bei Brunnanburg kämpft (i. J. 938 oder richtiger 937).

Eine entsprechende Geschichte wird bei Galfrid von Monmouth (um 1130) in dessen fabelhaftem Historienwerk von Baldulf, dem Anführer der Sachsen, erzählt. Dieser kommt, von Arthurs Feldherrn Cador in die Flucht geschlagen, als Harfenspieler verkleidet unerkannt durch das feindliche Lager hindurch nach York hinein zu seinem Bruder Colgrin, welcher hier von König Arthur eingeschlossen ist.[4])

Aber die Geschichte vom Fürsten, der sich im feindlichen Lager für einen Harfenspieler ausgibt, finden wir auch in Beziehung zu einer Person gesetzt, die uns hier näher steht. Nach meiner Auseinandersetzung ist Hotherus seinem Ursprung nach der Trojaner Paris, und Balderus, in dessen Lager jener sich begibt, ist Achilles. Es kann also gewiss keine zufällige Aehnlichkeit sein, dass wir in einer anderen mittelalterlichen Erzählung S. 117.

2) Willelmi Malmesberiensis Gesta regum Anglorum ed. Hardy, II § 121 (1 S. 181).

3) ibid. II § 131 (1. S. 207 f.).

4) Galfridi Monumetensis Historia regum Britanniae IX, 1 (in das Altnordische übersetzt in den Breta sǫgur Annal. f. nord. Oldk. 1849. Kap. 35. S. 88).

In dem englischen Gedicht King Horn (V. 1465—1492) aus dem 13. Jhd. kommen Horn und seine Leute in eine feindliche Burg und es gelingt ihnen, den Besitzer derselben ums Leben zu bringen, indem sie sich

berichtet finden, dass ein trojanischer Fürst (doch nicht Paris sondern Priamus) als Harfenspieler verkleidet kurz vor Achilles's Tod durch das Lager der Griechen sich in dessen Zelt begibt. In dem bulgarischen Trojanerkrieg wird erzählt, wie Achilles den Hektor tödet und ihn zu seinem Zelt trägt, ein Anblick, bei welchem die trojanischen Fürsten und Frauen jämmerlich weinen. Darauf wird fortgefahren:[1]) »und König Priamus nahm ärmliche und zerrissene Kleider und eine Harfe[2]) und zog zu dem griechischen Heer und begann Achilles's Zelt zu suchen: wen Gott heute ehrte, dass er mir Sünder und Fremdem Trank und Speise gäbe. Und er kam zu Achilles's Zelt und begann sehr traurig zu spielen und Achilles gab ihm von seinem Mahle Speise und Trank, und nach der Mahlzeit legten sie sich, da sie getrunken hatten, um zu schlafen; auch die Wächter schliefen ein.« In der Nacht steht Priamus auf und findet Hektors Leiche im Bett bei Achilles. Er offenbart, wer er sei und bittet den Achilles um den Leichnam des Sohnes, Achilles trägt sodann diesen am Morgen auf seinen Schultern nach Troja. Priamus und Achilles gehen miteinander in einen Tempel, um einander Eide der Treue zu schwören. Hier wird Achilles von Helenus meuchlerischer Weise ermordet.

Diese Erzählung von Priamus's Besuch bei Achilles in der bulgarischen Schrift ist eine im christlichen Mittelalter aufgekommene Entstellung des homerischen Berichtes im 24. Buch der Ilias.[3]) Ich vermute, dass die nordische Sage von Hotherus und Balderus den Zug von dem Heerführer, der als Harfenspieler verkleidet in seines Feindes, Balderus, Lager geht, mittelbar aus einer mit dem bulgarischen Werk nahe verwandten, wahrscheinlich

---

für Harfen- und Geigenspieler ausgeben. Ein ähnliches Motiv treffen wir in der Ballade King Estmere in Percy's Sammlung.

1) Trojanska priča S. 171. Ich habe die lateinischen Namensformen eingesetzt.

2) 'gusli' in Miklosichs Uebersetzung 'citharam'.

3) Die bulgarische Schrift hat bei mehreren Zügen, die im Homerus Latinus fehlen, Aehnlichkeit mit dem griechischen Gedicht, und der lateinische Auszug aus Homer kann desshalb nicht, wie Dunger in Fleckeisens Jahrbüchern 1873 S. 567 meint, die einzige Quelle sein.

lateinischen, mittelalterlichen Darstellung des Trojanerkrieges herübernahm. Diess dürfen wir um so eher annehmen, als specielle Uebereinstimmungen zwischen Konrad von Würzburg und der Trójumannasaga einer-, und der bulgarischen Schrift andrerseits [1]) zeigen, dass die Quelle der letzteren im Mittelalter bei den abendländischen Völkern bekannt war.

S. 118.

Wenn diese Auffassung richtig ist, so muss die nächste Quelle der nordischen Hotherussage, die nur ein paar Hauptpersonen des Trojanerkrieges festgehalten hat, den Zug von Priamus auf Paris (Hotherus) übertragen haben, natürlich desshalb, weil letzterer als Harfenspieler berühmt war. Der Besuch im Lager der Feinde findet bei Nacht statt, während die Meisten schlafen, wie bei Homer und in der bulgarischen Erzählung. Aber die ursprüngliche Absicht des Besuches ist vollständig vergessen: durch den Einfluss englischer Geschichten wie der von Ælfred und von Olaf geht Hotherus in das feindliche Lager, um zu kundschaften. Der Bericht über die Erlebnisse des Hotherus in Balderus's Lager ist eine romantische Dichtung, die sich vollkommen von der antiken Sage losgerissen hat. Während Achilles, als Priamus zu ihm kommt, einfach zu Abend gespeist hat, sieht Hotherus drei übermenschliche Jungfrauen, welche dem Balderus eine wunderbare Speise gebracht haben, welcher Schlangengift seine Kraft mitgeteilt hat. Aber die Erzählung von Hotherus's Besuch in Balderus's Lager bildet doch bei Saxo die Einleitung zum Bericht von Balderus's Tod, wie Priamus's Besuch im Lager der Griechen nach

1) Reinhold Köhler hat in Meisters Ausgabe des Dares Phrygius S. XL—XLII auf specielle Uebereinstimmungen zwischen der bulgarischen Schrift und Konrad von Würzburgs deutschem Gedicht hingewiesen. Eine dieser Uebereinstimmungen ist zugleich eine Uebereinstimmung mit der Trójumannasaga. In d. Trojanska priča II, 24 heisst es (nach Miklosich's Uebersetzung): Paris committebat duos boves, et pungebant inter se et uter vincebat, ei nectebat coronam e floribus. Hiemit hat man Konrad v. 646—650 verglichen. Aber deutliche Verwandtschaft zeigt auch die Erzählung in der Trójum. s. Kap. 7 vom Kampf zwischen den zwei Stieren, in der es am Schluss heisst: ok því setti hann kórónu á hǫfuð honum, ok tignaði hann þá svá fyrir sigr sinn. Gaston Paris (Revue Critique 1874 S. 291) nimmt dagegen an, dass die Quelle der bulgarischen Schrift im Abendland nicht bekannt war.

S. 119. der bulgarischen Schilderung Anlass zu Achilles's Tod gibt, der am folgenden Tag eintrifft.

Den Zug von Balderus's wunderbarer Nahrung müssen wir näher in das Auge fassen. Diese Nahrung erwähnt Saxo erst bei Hotherus's zweiter Begegnung mit den Waldjungfrauen: bei dieser Gelegenheit sagen sie ihm, dass er leicht den Sieg gewinnen wird, wenn er die süsse Speise zu kosten bekäme, mit der Balderus's Kraft gesteigert werde. Und diese Speise wird dem Balderus bei Nacht in sein Lager von drei »Nymphen« gebracht, welche hierauf eilig in ihre Behausung zurückkehren.[1]) Rufen wir uns nun aus Homers Gedicht Achilles ins Gedächtniss zurück an jenem Morgen, ehe er zum letzten Kampf, den die Ilias besingt, auszieht. Der Held will nichts geniessen, ehe er seinen Freund gerächt hat. Da kommt Athene auf Zeus's Befehl vom Himmel schwebend in das Lager der Achaeer.

> ἡ δ' Ἀχιλῆι
> *νέκταρ ἐνὶ στήθεσσι καὶ ἀμβροσίην ἐρατεινήν*
> *στάξ', ἵνα μή μιν λιμὸς ἀτερπὴς γούναθ' ἵκοιτο*
> *αὐτὴ δὲ πρὸς πατρὸς ἐρισθενέος πυκινὸν δῶ*
> *ᾤχετο.*[2])

Hier zeigt sich unverkennbare Uebereinstimmung zwischen der griechischen und der nordischen Sage. Sie haben nicht nur den öfter vorkommenden Zug gemeinsam, dass die Kraft des Helden durch eine wunderbare Nahrung gesteigert wird, sondern auch die speciellen Verhältnisse, unter welchen dieser gemeinsame Zug auftritt, stimmen in mehrfacher Hinsicht überein. Es erstreckt sich die Gleichheit teilweise sogar auf einzelne Ausdrücke. Homer S. 120. nennt die *ἀμβροσίην*, die himmlische Speise, lieblich *ἐρατεινήν* (was in einer alten Paraphrase mit *ἐπιθυμητήν* wiedergegeben wird);

---

1) Saxo S. 122.

2) Il. XIX, 362—356. In der von Becker herausgegebenen Paraphrase (Schol. in Hom. Append. S. 795): *ἡ δὲ τῷ Ἀχιλλεῖ θεῖον πόμα ἐν τοῖς στήθεσι καὶ θείαν τροφὴν ἐπιθυμητὴν ἐπέσταξεν, ἵνα μὴ αὐτὸν λιμὸς ἀηδὴς τὰ γόνατα καταλάβῃ.*

Dieser Zug von Nectar und Ambrosia wird im Homerus Latinus nicht ausdrücklich erwähnt.

dem entspricht genau Saxos Ausdruck: inusitatae cuiusdam suavitatis edulium. Die wunderbare Nahrung wird in beiden Sagen dem Helden in sein Lager gebracht, als er zum Kampf bereit ist; dieser Kampf ist in der nordischen Sage derjenige, in welchem Balderus seine Todeswunde empfängt; im griechischen Gedicht der letzte, an welchem Achilles in diesem Gedichte teilnimmt. Die Speise wird dem Balderus zur Nachtzeit kurz vor dem Tagesgrauen gebracht, dem Achilles am Morgen. In der dänischen Erzählung kommen drei göttliche oder doch übermenschliche Frauen mit dieser Speise und beeilen sich hinweg zu kommen, nachdem sie ihm dieselbe überreicht haben. In der Ilias ist es die Göttin Athene, die Nektar und Ambrosia in Achilles's Brust giesst und darauf sofort zurück in den Himmel eilt. Saxo hat hier die Bezeichnung 'nymphae'. Es ist hier also dieselbe Veränderung des mythischen Begriffes vor sich gegangen wie bei den Mädchen, die Hotherus im Walde trifft. Auch sie werden bei Saxo nymphae genannt und sind an die Stelle der Göttinnen in der griechischen Sage getreten. Wie leicht dieser Uebergang ist, zeigt sich daran, dass das *an.* dís, welches gewöhnlich wie νύμφη eine Göttin niederen Ranges bezeichnet, doch auch für Freyja, Iđunn, Skađi gebraucht wird. Athene allein giesst Nektar und Ambrosia in Achilles's Brust, während drei Nymphen Balderus die wunderbare Speise bringen. Man kann verschiedene Ursachen für diese Veränderung annehmen. Am ehesten möchte ich hiebei an Beeinflussung durch jene Sage denken, nach welcher Hotherus im Walde mehrere (doch wohl drei) Mädchen antrifft, und der an vielen Stellen wiederkehrenden Erzählung von drei Nornen, Feen oder Parcen.[1]) Wie eine der Nornen in anderen Sagen sich dem Helden ungünstig gestimmt zeigt, so verweigert die älteste der Nymphen bei Saxo dem Hotherus den Genuss der wunderbaren Speise.[2])

Diese Speise hat nach Saxos Darstellung ihre Kraft dadurch S. 121.

1) Gejer (Svea Rikes Häfder I, 262 f.) lässt die Mädchen, welche die wunderbare Speise zubereiten, dieselben sein wie die, welchen Hotherus vor dem ersten Kampf mit Balderus begegnet. Aber Saxo deutet diese Identität nicht an.

2) In der trojanischen Sage sind von den drei Göttinnen zwei dem Paris feind, nämlich Juno, die älteste, und Minerva.

erhalten, dass die Jungfrauen drei Schlangen ihr Gift in einen Brei träufeln lassen. Im fünften Buch erzählt Saxo, dass die Zauberin Craca ganz auf dieselbe Art drei Schlangen ihr Gift in einen Brei träufeln lässt, welcher später ihrem Stiefsohn Ericus Weisheit, Verstehen der Tiersprache und Beredsamkeit verleiht.[1]) Diess zeigt uns klar, dass der Zug, dass Balderus's Nahrung ihre Kraft vom Schlangengift hat, aus einem im Mittelalter wie in späterer Zeit allgemeinen, in Märchen und Sagen verbreiteten Volksglauben herübergenommen wurde. Man meinte, der Mensch könnte durch den Genuss eines Stückes (vom Herzen oder sonst einem Teile der Eingeweide, von Fleisch, Blut oder Gift) einer Schlange oder eines Drachen die Sprache der Vögel und der anderen Tiere verstehen und erwürbe überhaupt übernatürliches Wissen. Wir finden auch den Glauben, dass der Mensch durch solche Nahrung wild und grausam werde, sowie dass übernatürliche Stärke auf dieselbe Weise gewonnen werden könne. Nach dem mittelhochdeutschen Gedicht Gudrun[2]) erhält so Hagen grosse Kraft durch das Trinken vom Blute eines von ihm erlegten drachenartigen Tieres, welches einem Gabilun (Chamäleon) ähnlich war. Der Glaube, dass man die Tiersprache verstehen lerne dadurch, dass man etwas von einer Schlange geniesse, wird schon von antiken Schriftstellern erwähnt. Dass er seinen Ursprung im Orient hat, ist u. a. desshalb wahrscheinlich, weil Philostratus Völkern in Indien und Arabien diesen Glauben beilegt.[3])

Ein weit verbreitetes Märchen, welches erzählt, dass übernatürliches Wissen durch den Genuss von Schlangengift oder Schlangenfleisch gewonnen wird, lässt seinen Helden diese Nahrung sich aneignen, obwohl sie eigentlich für einen anderen Mann bestimmt ist, zu dem der Held in untergeordnetem Verhältniss steht.[4]) Ein verwandtes Märchen hat schon auf mehrere alte S. 122. nordische Heldensagen eingewirkt. So lernt Sigurdr Fáfnisbani

1) Saxo S. 193 f.

2) V. 101 ff.

3) Vgl. hierüber Kemble: Salomon und Saturnus S. 114—117; Notae uberiores in Saxonem S. 146; Wackernagel: Kleinere Schriften III S. 198 f.

4) Ueber dieses Märchen vgl. u. a. R. Köhler in der Germania XI S. 395, 398, 400; Kemble a. a. O. S. 115.

dadurch Vogelstimmen verstehen, dass er von des Drachen Fáfnir Herz kostet, welches zur Speise für seinen Pflegevater Reginn bestimmt ist. Einen hieher gehörigen Zug finden wir in der oben erwähnten Geschichte Saxos von Ericus dem Beredten. Ericus's Stiefmutter und Rollerus's Mutter Craca bereitet eine Speise, in welche Gift von drei Schlangen tropft, zwei ganz schwarzen und einer weissgefleckten. Sie bringt die Speise ihrem Sohn und ihrem Stiefsohn, welche aus dem selben Gefäss essen sollen. Auf der einen Seite dieses Gefässes ist die Speise weiss, aber weniger kräftig; auf der anderen, die sie dem Rollerus zuwenden lässt, pechschwarz mit gelben Punkten. Ericus, der den Unterschied merkt, dreht das Gefäss um, so dass ihm das Beste zufällt. Es wird also wohl dem Einfluss einer Sage oder eines Märchens, die mit den hier erwähnten verwandt waren, zuzuschreiben sein, dass Hotherus, wie es scheint, sich die Speise aneignet, die für den göttlichen Sohn des Othinus, Balderus, bestimmt war, und dass er hiedurch übernatürliche Kraft gewinnt.

Die Erzählung, dass die »Nymphen« kurz vor Balderus's Tod ihn verraten, indem sie den Hotherus die Kost geniessen lassen, durch welche Balderus's Kraft gesteigert wird,[1]) trägt auch den Stempel des altnordischen Glaubens an Dísir oder Fylgjur, von denen man glaubte, dass sie kurz vor dem Tode einer Person ihr feindlich werden oder sie verlassen.[2])

Wenn man einräumt, dass ich im Vorausgehenden es durch meine Auseinandersetzung wahrscheinlich gemacht habe, dass die Geschichte von Hotherus und Balderus bei Saxo sich mittelbar auf die Sage von Paris und Achilles gründet und speciell mit des Dares Phrygius Darstellung in Verbindung steht, so wird man wohl auch bei Saxos Erzählung von Balderus's Tod Berührungspunkte zwischen Saxo und Dares anerkennen, obwohl des Letzteren Schrift hier nicht die einzige Quelle der nordischen Erzählung

---

1) Diese Sage erinnert sonst an den bei Apollodor Bibl. I, 6, 3 vorkommenden Zug, dass die Parcen den von Zeus verfolgten Typhon täuschen, so dass er die Früchte der Vergänglichkeit (*τῶν ἐφημέρων καρπῶν*) kostet, welche nach deren Worten ihm grössere Kraft geben sollten. Aber historischer Zusammenhang findet hier kaum statt.

2) Vgl. hierüber z. B. Keyser Nordmændenes Religionsforfatning i Hedendommen. Kap. 18.

gewesen sein kann. Doch räume ich gerne ein, dass die Berührungspunkte hier so schwach sind, dass sie meine Ansicht nicht stützen können. Hotherus durchbohrt bei Saxo Balderus's Seite mit dem Schwert und streckt ihn halbtot zur Erde. Da Balderus merkt, dass sein Tod naht, erneut er am nächsten Tag den Kampf, S. 123. während seine Wunde brennt.[1]) Er lässt sich in einem Tragstuhl in den Kampf bringen, um nicht unbemerkt in seinem Zelt zu sterben.[2]) In der folgenden Nacht zeigt sich ihm Hel im Traume und sagt, dass sie ihn am nächsten Tag umarmen werde. Und Balderus stirbt an der empfangenen Wunde nach Verlauf von drei Tagen.

Im Kap. 34 erzählt Dares, dass Achilles durch Alexanders Hand fällt. In dem unmittelbar vorausgehenden Kapitel wird berichtet, dass Achilles von Troilus verwundet wird und verwundet den Kampf verlässt. Es wird 6 Tage nacheinander gekämpft. Am siebenten geht Achilles, der wegen seiner schmerzlichen Wunde sich vom Kampfe fern gehalten hatte,[3]) wieder in die Schlacht. Nachdem er den Troilus getödtet, verlässt er den Kampf von Memnon getroffen abermals, erlegt jedoch, ehe er sich zurückzieht, auch diesen. Die Nacht trennt die Kämpfenden.

Die Erzählung von Balderus's Tod bei Saxo und des Dares Phrygius Bericht über Achilles's Ende haben das gemein, dass der Held kurz vor seinem Tod eine schwere Wunde bekommt, die ihn mehrere Tage schmerzt und teilweise kampfunfähig macht. Doch begibt er sich, nachdem er diese Wunde erhalten hat, wieder in die Schlacht. Indem man die Nebenpersonen wie Troilus, Memnon und Antilochus aus dem Gedächtniss verlor, konnte der Stoss, der Achilles den Tod gab, leicht mit der schlimmen Wunde, die er kurz vor seinem Tode von Anderen empfing, verschmelzen. Dazu konnten die bei Dares gebrauchten Ausdrücke: Alexander Antilochum interimit ipsumque Achillem multis plagis confodit [4]) mitwirken. Der Gegensatz von interimit und m. pl. conf. konnte leicht zu der Auffassung führen, dass Achilles nicht sofort an

---

1) dolore vulneris accensus.

2) Saxos Erzählung ist hier vielleicht durch des Galfrid von Monmouth Bericht über Uther Pendragon beeinflusst. Dieser lässt sich kurz vor seinem Tod, obwohl er krank ist, auf einer Tragbahre in den Kampf bringen, da er lieber in Ehren sterben, als in Schande leben will (Hist. Brit. VIII, 22, 23). Hier Zusammenhang zwischen Saxo und Galfrid anzunehmen, scheint mir nicht zu kühn, da ich im Folgenden nachweisen werde, dass Saxos Bericht von Hotherus und Balderus auch sonst von Galfrid beeinflusst ist.

3) qui aliquot dies vexatus in pugnam non prodierat.

4) Dares ed. Meister Kap. 34.

seinen Wunden starb. Ueber den Kampf, der an dem Tage, bevor Balderus seine Todeswunde erhielt, gekämpft wurde, erzählt Saxo:[5]) Die Schlacht war sehr blutig und beide Heere erlitten ungefähr gleich grosse Verluste. Die Nacht trennte die Kämpfenden. Diese Worte »die Nacht trennte die Kämpfenden« braucht Dares von der letzten Schlacht, an welcher Achilles teilnimmt.

In der Nacht vor seinem Tod sieht Balderus im Traume die Hel, welche Saxo Proserpina nennt, an seiner Seite stehen S. 124. und ihm verkünden, dass er am folgenden Tag in ihren Armen ruhen werde.[1]) Dieses Motiv könnte leicht selbstständige nordische Erfindung sein, da unglückverkündende Träume so oft in der altnordischen Dichtung vorkommen.[2]) Aber auch hier dürfen wir ein nahe verwandtes Motiv in der Achillessage vergleichen. Im vorletzten Buch der Ilias wird erzählt, dass in der Nacht nach Hektors Fall, als Achilles am Meeresstrande schläft, ein Geist aus dem Todtenreich, Patroklus's Schatten, an sein Lager hintritt und mit ihm spricht, um ihn zu bitten, seines gefallenen Freundes Leiche verbrennen zu lassen. Und in diesen seinen Worten verkündet Patroklus dem Achilles seinen nahen Tod:

ἀλλ' ἐμὲ μὲν κὴρ
ἀμφέχανε στυγερή,[3]) *ἥ περ λάχε γιγνόμενόν περ·*
καὶ δὲ σοὶ αὐτῷ μοῖρα, θεοῖς ἐπιείκελ' Ἀχιλλεῦ,
τείχει ὕπο Τρώων εὐηγενέων ἀπολέσθαι.[4])

Es verdient wohl zugleich Aufmerksamkeit, als eine kaum zufällige Uebereinstimmung, dass Homer hier die Todesjungfrau, *Κήρ*, nennt, die mit ihrem Rachen den Toten umfasst, wie die nordische Sage Hel nennt, die mit ihren Armen den Helden umschlingen soll.

5) Saxo S. 123.

S. 124. 1) Saxo S. 124 f.

2) Mit Balderus's Traum vergleiche man namentlich Atlamál 28, Sólarljóđ 38 und Hrólfs saga kraka Kap. 5 (Fornald. ss. I, 14). Doch muss man sich daran erinnern, dass alle diese Dichtungen wahrscheinlich jünger sind als die Baldrsage.

3) In der von Bekker herausgegebenen Paraphrase S. 195: *ἀλλ' ἐμὲ ἡ θανατηφόρος μοῖρα κατέπιεν ἡ μισητή.*

4) Ilias 23, 78—81. Der Homerus Latinus hat nichts Entsprechendes.

Saxo berichtet, dass grosse Freude in Hotherus's Lager herrschte, als man die Nachricht bekam, dass Balderus halbtot zur Erde gestreckt sei, während das Dänenheer über dessen Schicksal trauerte.[5]) Dares berichtet, dass die Griechen an Achilles's Grab Leichenspiele hielten.[6]) Beneoit de Sainte More, der sich S. 125. bei Achilles's Fall auf Dares beruft, schildert zuerst die Trauer der Griechen über des Helden Tod und berichtet hierauf, dass unter den Trojanern grosse Freude herrschte.[1]) Ich finde hier keinen Grund, eine von Dares abgeleitete gemeinsame Quelle für Beneoit und die dänische Sage anzunehmen, sondern vermute, dass beide unabhängig von einander Dares's Bericht gleichheitlich erweiterten, indem sie etwas hinzufügten, was notwendig vorauszusetzen war.[2])

Nach Balderus's Begräbniss fragt Othinus Wahrsager, wie sein Sohn gerächt werden soll.[3]) Unmittelbar nachdem Achilles's Begräbniss erwähnt ist, heisst es in einer Recension von Dares's Schrift, dass die Griechen sich einigen, die Götter zu befragen, um zu hören, wie Achilles gerächt und der Krieg beendigt werden könne.[4])

5) Quo militibus nunciato totis Hötheri castris alacer exultantium clamor insonuit, Danis Balderi fortunam publico moerore prosequentibus: Saxo S. 124.

6) Dares Kap. 34.

S. 125. 1) Le Roman de Troie v. 22256—22294.

2) Nach der Erzählung von Balderus's Tod hat Saxo (S. 125) über sein Begräbniss nur folgende Worte: Cuius corpus exercitus, regio funere elatum, facto colle condendum curavit. Die dänische Sage kann auch hier vielleicht dem Dares gefolgt sein, welcher sagt: Agamemnon Achillem magnifico funere effert et, ut sepulcrum ei faciat, a Priamo indutias petit ibique funebres ludos facit (Kap. 34 nach der alten Handschr. in St. Gallen, die jedoch indutias nicht hat). Vgl. die Worte in der Trójum. sag. Kap. 28, welche hier den Dares übersetzt: lét Agamemnon konungr búa veglega grǫft hans. Aber da Saxos Erzählung hier keinen charakteristischen Zug enthält, kann nichts hierüber bewiesen werden.

3) At Othinus, quanquam deorum praecipuus haberetur, divinos tamen et aruspices caeterosque, quos exquisitis praescientiae studiis vigere compererat, super exequenda filii ultione solicitat: Saxo S. 126.

4) Deinde consilium (Agamemnon) convocat, Argivos alloquitur, placet omnibus, ut, quid faciendo opus sit dii consulantur: Dares Kap. 35. Dieser

Nach Balderus's wie nach Achilles's Tod werden also in die Zukunft blickende Wesen von den Angehörigen des Helden um Rat gefragt, damit diese hören, wie er gerächt werden solle. Und nach beiden Sagen wird eine Antwort gegeben, in welcher derjenige, welcher nach dem Willen der Götter den Helden rächen soll, genannt wird. S. 126.

Dass Saxos Erzählung von Balderus's Tod durch Hotherus's Hand Dares voraussetzt, lässt sich durch Saxos Bericht über Hotherus's Tod noch wahrscheinlicher machen. In der Schlacht, in welcher Balderus's Rächer Bous den Hotherus tötet, wird Bous selbst so schwer verwundet, dass er in seine Wohnung getragen werden muss und den Tag darauf an seinen Wunden stirbt.[1]) So wird auch nach Dares[2]) Alexander im Kampf von Ajax erlegt, aber Ajax hat selbst von Alexander eine so schwere Verletzung erhalten, dass er in das Lager der Griechen getragen werden muss, wo er stirbt, nachdem der Pfeil, der ihm die Wunde beigebracht hat, herausgezogen ist. Hier herrscht also in der Hauptsache schlagende Uebereinstimmung.

Auch hier zeigt Beneoit, wenn auch in einem sehr unwesentlichen Zug eine Erweiterung von Dares's Erzählung, welche derjenigen analog ist, die bei Saxo vorliegt, obwohl bei ihm in Bezug auf den anderen der zwei Gegner. Dares sagt nur, dass Alexanders Leiche zur Stadt zurückgetragen wird.[3]) Aber bei

Text findet sich nicht in allen Handschriften des Dares und scheint nicht der ursprüngliche zu sein; aber er steht in der alten Handschrift von St. Gallen und ist von Beneoit de Sainte-More (v. 22474) und von Iscanus benützt. Dass die Götter über die Beendigung des Krieges und die Rache für Achilles's Ermordung Rats befragt werden, zeigen Dares's Worte im Folgenden (nach der St. Galler Hschr.): a quibus responsum accipiunt per Achillis progenie(m) finem negocio dari . . . . (Agamemnon ait Neoptolemum) arcersiri ad exercitum oportere ut parentem suum ulciscatur tandemque rei terminus detur.

1) Saxo S. 131 f.

2) Dares Kap. 35.

3) refertur: Dares a. a. O.

Beneoit[4]) heisst es, dass man Paris's Leiche auf seinem Schild in die Stadt trug. So ist Dares's kurzer Bericht, dass Ajax zum Lager zurückgetragen wird, in Saxos's Darstellung dahin erweitert, dass Bous auf einen Schild gelegt und von einander ablösenden Fusskämpfern in sein Lager getragen wird.

Dass Hotherus's Mörder, wenn auch nur teilweise, seinen Ursprung in dem des Paris hat, fand ich also durch die Vergleichung der Berichte über ihren Tod bestätigt. Woher hat nun Hotherus's Mörder seinen Namen?

S. 127. Saxos Bous ist eine Latinisierung des alten dänischen Namens Bo, Boe, welcher dem *altnorw.-isländ.* Búi entspricht. So ist Bo bei Saxo der Name eines Bravallakämpfers und eines Jomsvikings, welche beide in isländischen Quellen Búi heissen. Als Appellativum bedeutet búi *Bebauer* (*Bewohner*) oder *Nachbar* (*mhd. nâchbûr*), in der älteren Sprache auch *Bauer*; landbúi ist ein *Landpächter*. Ich vermute, dass die Nordleute, welche die Erzählung von Paris und Ajax bei Gaelen oder Iren hörten, wegen des Gleichklanges den Namen Ajax als das irische aithech, später aitheach geschrieben, verstanden, was *Bauer*, *Pächter* bedeutet,[1]) und desshalb es mit dem gleichbedeutenden Búi übersetzten, welches ein verbreiteter Name war.

Zuerst will ich versuchen nachzuweisen, dass aithech, aitheach *Bauer* dem Laute nach Ajax *acc.* Ajacem so nahe lag, dass die Nordleute leicht diesem fremden Namen die Bedeutung jenes irischen Wortes beilegen konnten. Das irische kurze ai, welches aus a durch Einfluss eines folgenden i enstand, wurde höchst wahrscheinlich in alter Zeit wie heutzutage wie kurzes æ ausgesprochen; th lautete wie spirantisches d (đ), aber wird jetzt wie h ausge-

4) Porté en ont lo cors Paris
En la cité sor son escu.

Le Roman de Troie v. 22780 f.

S. 127. 1) aithech wird von Stokes: Irish Glosses S. 100 mit *peasant* übersetzt, in O'Currys Manners and Costums II, 36. III, 469 als *a tenant*, *a plebeian* erklärt und als gleichbedeutend mit *ags.* ceorl. Nach Windisch (Irisches Wörterbuch): »Mann aus einer der unteren der besitzenden Classen; . . . . *champion* in den romantischen Erzählungen, dann *vassal*, *farmer* mit der Nebenvorstellung des Bäurischen und Ungeschlachten.«

sprochen oder ist sogar in mehreren Gegenden Irlands gänzlich verstummt. Dass es schon in alter Zeit teilweise sehr schwach lautete, sieht man aus dem *air.* láe, láa, lá = lathe *Tag* und aus der Präposition la le *bei*, die ursprünglich wohl leth lautete und mit leth *Seite* zusammenhängt. Nach Zimmer*) ist das *mittellat.* arreum (remissio poenae) = *altir.* athirge, aithirge, in welchem athir — wie ar — gesprochen wurde. Namentlich in Schottland muss th zwischen Vokalen frühzeitig schwach gelautet haben, denn in The Book of Deir wird bead für bethad [2]) geschrieben.

Das irische e, welches später, wie in aithech, ea geschrieben wird, muss für die Nordleute wie ja geklungen haben. Diess sieht man aus nordischen Formen wie bjannak für bennacht, Kerþjálfaðr für Tordelbach, Kjallakr für Cellach, Kjarvalr für Cerball u. s. w. Irisch ch im Auslaut nach Vokal wird im Altnordischen gewöhnlich durch c, k wiedergegeben, wie The Book of Deir oft c, cc statt ch im Auslaut schreibt; *ir.* aithech lautete also gewiss in den Ohren der Nordleute wie ǽjak. Andererseits ist es wahrscheinlich, dass der Name Aiax, obwohl er in The Book of Leinster wie im Lateinischen geschrieben ist, in der mündlichen Wiedergebung der Irländer die lateinische Nominativendung verlor, und auf -ach (-ac) auslautete, wie *lat.* crux im Altir. zu croch, *lat.* meretrix zu mertrech wurde. S. 128.

Ich habe im Vorstehenden mehrere male bemerkt, dass die alten Nordleute, wie jedes Volk auf einem mehr primitiven Standpunkt, zumal wenn es nicht von einer umfangreichen geschriebenen Literatur abhängig ist, das Fremde, das sie aufnahmen, auch in der Form dem Einheimischen zu assimilieren, das von Aussen her Geholte möglichst vollständig in den heimischen Vorstellungskreis und in die heimische Ausdrucksweise zu übertragen suchten. Besonders zeigt sich dieses Bestreben in dem Umstand, dass man bei der Herübernahme fremder Erzählungen oft auch die Namen übersetzte, sowohl Personen- als Ortsnamen. Da aber das Fremde nicht immer richtig verstanden wurde, konnte die

---

*) Glossae Hibernicae S. 284 vgl. S. XV.

2) Stokes Goidelica² 115.

Uebersetzung natürlich leicht falsch werden. Bei Nordleuten, Engländern und Iren haben wir ausserordentlich viele Beispiele solcher Uebersetzungen von Namen, aus deren Zahl ich einige wenige anführen will. In einer isländischen Pergamenthandschrift steht, von einer Hand aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts geschrieben, eine Geschichte der Römer, worin der Schreiber sich auf einen Geschichtschreiber »Teitr den Missgünstigen« beruft.[1]) Diess ist Titus Livius: der römische Name Livius wurde hier mit lividus verwechselt. Pontius im Namen Pontius Pilatus wurde im Mittelalter allgemein missverstanden, als ob es von Pontus[2]) käme und daher im Altnordischen mit »enn Pondverski»[3]) S. 129. im Ags. mit »se Pontisca«[1]) übersetzt. In einer isländischen Erzählung von den Römern, die in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts niedergeschrieben wurde, ist die Rede von einem Fluss in Spanien, der øruga heisst.[2]) Dieser Name, der aus dem *an.* øruggr *sicher* gebildet wurde, ist eine Uebersetzung von Sicoris,[3]) welchen Namen der Uebersetzer missverstand, als ob er aus securus gebildet sei (*as.* sikor, *ahd* sichur).

Der englische König Ælfred übersetzte Boethius's Worte »fidelis ossa Fabricii«[4]) mit »ðæs wîsan goldsmiðes bân Wêlondes«, indem er bei Fabricius an faber dachte, und desshalb den Namen durch den Namen des vorzüglichsten Schmides, den die Engländer kannten, wiedergab.[5]) Die Norweger nannten die Stadt Toledo in Spanien in ihrer eigenen Sprache »Tollhús«,[6]) *Zollhaus,* weil sie den Namen Toletum missverstanden, als hienge er mit dem mittellateinischen

1) »Teitr hinn ǫfundsjúki« Gislason: 44 Prøver S. 382, »Teitr enn ǫfundsami« ebd. S. 383.

2) Vgl. Sievers in der Z. f. d. A. 19. 31. Dieses Missverständniss gab Anlass zu Fabeleien über Pilatus; vgl. Schönbach im Anzeiger f. d. A. 2. 191 f.

3) Fritzner Ordbog over det gamle norske Sprog S. 856.

S. 129. 1) Evangel. Nicod. ed. Thwaites S. 1.

2) Gislason 44 Prøver S. 359.

3) Lucan. Phars. I, 14.

4) Boeth. de consol. II, 7.

5) Grimm: Deutsche Mythol.[3] S. 351.

6) Maríu saga herausgeg. von Unger S. 110.

nom. appellat. toletum zusammen, welches auch in der Schreibung tolnetum sich findet und von dem alten telonium, *Zollstätte* kommt. Dieses Missverständniss haben die Nordleute höchst wahrscheinlich von Leuten auf den britischen Inseln entnommen, denn wir finden in einer altirischen Handschrift in St. Gallen Tolletum an einer Stelle, wo in Wirklichkeit die Stadt gemeint ist, als Appellativ mit der Bedeutung *Zoll* erklärt. [7])

In einem Geschlechtsregister, welches Óđins Vorfahren aufzählt und welches aus dem Angelsächsischen stammt, heisst es: hans son Athra, er vér kǫllum Annan. [8]) Auf Island glaubte man, der Name »Athra« bedeute *der Zweite*, und übersetzte ihn somit durch »Annarr«; Athra ist aber eine Entstellung von Hathra. [9])

Ich könnte viele andere Beispiele anführen, aber diese mögen genügen, meine Ansicht zu stützen, dass Bous als Name von Hotherus's Mörder eine Uebersetzung von Ajax ist, welchen Namen die Nordleute als das *ir.* aithech, *Bauer*, auffassten. S. 130.

Der Ajax, welcher Paris tödtet, ist nach der antiken Sage Telamons Sohn. Bei Dares Kap. 35 wird Alexanders Mörder Ajax ohne irgend welche nähere Bestimmung in derjenigen Handschriftenfamilie genannt, welche berichtet, dass die Götter befragt werden, und welche also der nordischen Tradition mittelbar zu Grunde liegen muss. Im Mittelalter konnten Leute, die eine sehr beschränkte Kenntniss vom trojanischen Kriege hatten, wenn sie diesen Text des Dares lasen oder vorlesen hörten, hier leicht irrthümlich an Ajax Oileus's Sohn denken, der nach der Erzählung bei Dares Kap. 21 den Alexander verfolgt. Die Vergleichung mit Beneoit de Sainte-More, welche Dares als Quelle benützte, macht diese Möglichkeit zur Wirklichkeit. Denn bei ihm ist es der Lokrer Ajax, welcher den Paris erlegt. [1]) Die nordische Tradition setzt dieselbe Auffassung von Dares's Worten voraus. Diess schliesse ich zum ersten daraus, dass Bous's Mutter bei Saxo R i n d a heisst

7) tolletum .i. esgal vel tenlach .i. census quod tollitur: Ascoli, Il codice Irlandese dell'Ambrosiana II, S. 38 vgl. S. 163.

8) Sn. E. I, 24 Formáli Kap. 9.

9) Grimm: D. Myth. Nachträge S. 389. 395.

S. 130. 1) cels de Logres: v. 22603. 22674.



d. i. in nordischer Sprachform **Rindr**, welchen Namen auch isländische Quellen der Mutter von Baldr's Rächer geben.[2])

In diesem Namen Rindr erkenne ich **Rhene** wieder, was bei Hygin. fab. 97 S. 90 (ed. Schmidt) der Name von Ajax's des Lokrers Mutter ist.[3]) Im Altnorwegisch-Isländischen und im Nordischen überhaupt, wie in anderen germanischen Sprachen, wird in Worten, die aus einer fremden Sprache aufgenommen werden, n nach langer Silbe oft durch ein d gestützt, womit Verkürzung des vorausgehenden Vokales sich verbindet, falls er lang war. So ist **vend** der Name des Buchstaben v (mit der Ableitung **vindandi**) aus *ags.* wên, wœn entstanden; prísund aus *afrz.* prisun, S. 131. prison, *mlat.* prisuna; drómundr aus *ae.* dromound, dromoun, *afrz.* dromon und dromont, *lat.* dromo, dromonem, *δρόμων;* Sǫlmundr in der Karlamagnús saga gibt den fremden Namen Salomon wieder; Vǫlundr *ae.* Wêland ist nach meiner Ansicht durch Volksetymologie aus Vulcanus entstanden. Dass der Vokal e in Rhene zu i (Rindr) verändert wurde, war bei einem Femin., das wie hildr (nach der ja-Dekl.) flektiert wird, nach nordischen Lautregeln notwendig.

Dass Balderus's Rächer seinem Ursprung nach, wenn auch nur teilweise, des Ajax Oileus Sohn ist, werden wir später durch seinen Namen in der isländischen Baldrsage bestätigt finden.

Die Erzählung von Balderus's Rächer bei Saxo wird jedoch ihrem Ursprung nach durch die Hinweisung auf Paris's Mörder **allein** nicht erklärt. Diess ergibt sich schon aus dem Hauptunterschied, dass **Bous**, damit Baldr gerächt werden kann, erst gezeugt, geboren werden, und aus einem fremden Land ankommen muss, während Ajax am trojanischen Krieg von seinem Anfang an teilgenommen hat.

Saxo hat einen ausführlichen Bericht von des Othinus Werben um Rinda, die zu Bous's Mutter berufen ist. Da es dem Othinus

---

2) Die Form *Vrindr*, welche P. A. Munch (Det oldnorske Sprogs Grammatik S. 109) und auch Vigfússon in seinem Wörterbuch annehmen, ist nicht belegt und unrichtig. In d. Vegtamskv. 11 ist es wegen des Versmasses und des sprachlichen Zusammenhanges notwendig, hinter »Rindr berr« Vála einzusetzen, wodurch jeder Grund an Vrindr zu denken wegfällt.

3) Nach Homer Il. 2, 797 zeugt Oileus mit Ῥήνη den Medon.

geweissagt ist, dass er mit der russischen Königstochter [1]) Rinda einen Sohn zeugen soll, der vom Schicksal bestimmt ist, seines Bruders Ermordung zu rächen, macht er sich durch einen über das Gesicht herabgehenden Hut [2]) unkenntlich und tritt bei Rindas Vater in Dienst. Er wird Heerführer und jagt allein eine ganze Armee in die Flucht. Jetzt offenbart er dem König seine Liebe und erhält von ihm eine günstige Antwort, aber die Königstochter, die einen harten und unbeugsamen Sinn hat, gibt ihm eine Ohrfeige, als er um einen Kuss bittet. Im nächsten Jahr kommt er verkleidet wieder, gibt sich für einen Goldschmidt aus und nennt sich Rosterus. [3]) Er schmiedet verschiedene prächtige Schmucksachen, die er der Rinda gibt, als er jedoch abermals um einen Kuss bittet, bekommt er einen Schlag ins Gesicht. Zum drittenmal kommt Othinus wieder als Kämpe, der in allerlei kriegerischen Fertigkeiten geübt ist. Aber auch diessmal ist er nicht glücklicher; denn nachdem er sich am Königshof als ausgezeichneter Reiter bewährt hat und fortziehen will, bekommt er, als er beim Abschied Rinda um einen Kuss bittet, einen so starken Stoss, dass sein Kinn den Erdboden berührt. Nun ritzte er Runen auf Baumrinde und berührte Rinda damit, worauf sie wie wahnsinnig wurde. [1]) S. 132.

Othinus wollte sein Vorhaben noch nicht aufgeben und zum viertenmal kam der unermüdliche Wanderer wieder, diessmal in Mädchentracht. [2]) Der König nahm ihn unter sein Gesinde auf, das ihn für ein Weib hielt. Am Königshof nannte er sich Vecha und gab sich für arzeneikundig aus. Er wurde unter die Dienerschaft der Königin aufgenommen und wurde Dienerin der Prinzessin, welche sie bei Tag begleiten und der sie am Abend die

---

1) Ruthenorum regis.

2) Mit diesem tritt Odinn gewöhnlich auf.

3) Rosterum se vocitari — perhibuit. Rosterus ist identisch mit Odinns isländischem Namen Hroptr.

S. 132. 1) Quam protinus (Othinus) cortice carminibus adnotato contingens lymphanti similem reddidit.

2) puellari veste sumpta quarto regem viator indefessus petivit. Im Gedicht Vegtamskvida nennt sich Odinn Vegtamr *Weggewohnt*. Fälschlich sagt Müller in den Notae uberiores S. 121 und Müllenhoff in Haupts Zeitschrift VI. 456, dass Othinus die Gestalt eines alten Weibes annehme.

Füsse waschen musste. Da begab es sich, dass Rinda krank wurde[3]) und da Vecha vorher schon bewiesen hatte, dass sie wirklich arzeneikundig war, liess die Prinzessin ihn, den sie vorher gehöhnt hatte, holen, um geheilt zu werden. Nachdem Vecha die Krankheit untersucht hatte, sagte sie, die Kranke müsse einen Heiltrank erhalten, der aber so bitter sein werde, dass die Königstochter seinen starken Geschmack (vim) nicht werde ertragen können, wenn sie nicht gebunden würde. Der König, der Vecha für ein Weib ansah, liess nun die Tochter binden, und der angebliche Arzt benützte jetzt die Gelegenheit, um das Ziel seiner Wünsche zu erreichen. Einige meinen jedoch, sagt Saxo, dass diess mit des Königs Willen geschah.

Die Götter verjagten Othinus wegen solchen Benehmens[4]) und nach Verlauf von zehn Jahren kam er aus dieser Verbannung S. 133. zurück. Als jetzt Othinus erfuhr, dass der ihm von Rinda geborene Sohn Bous, Lust zu Kriegstaten habe, liess er ihn zu sich holen und erinnerte ihn an seines Bruders Balderus's Tod: Bous sollte, sagte er, lieber seinen Bruder rächen, als unschuldige Menschen unterdrücken.[1]) Bous zog auf dieses hin mit einem russischen Heer gegen Hotherus.[2])

Die Dichtung vom Rächer des Balderus ist wohl überhaupt derjenige Teil der dänischen Sage von Hotherus und Balderus, in welchem die Nordleute die grösste Selbständigkeit entfaltet haben, und ich vermag nicht alle einzelnen Glieder und Motive dieser Dichtung auf ihren Ursprung zurückzuführen.

So viel scheint mir jedoch klar, dass in Bous, dem Mörder der Hotherus und Rächer des Balderus mindestens zwei Personen der antiken Dichtung zusammengeschmolzen sind, nämlich Ajax, Paris's Ueberwinder, und Pyrrhus oder Neoptolemus,

---

3) Saxo deutet nicht an, dass diese Krankheit mit dem früheren Wahnsinn der Prinzessin zusammenhängt, was doch in der ursprünglichen Volkssage wahrscheinlich der Fall gewesen ist.

4) quod scenicis artibus et muliebris officii susceptione teterrimum divini nominis opprobrium edidisset: Saxo S. 130.

S. 133. 1) Vgl. Helg. Hjǫrv. 10. 11.

2) Saxo S. 126—131.

Achilles's Sohn und Rächer, nach welchem die Griechen bei Dares den Menelaus unmittelbar vor dem Kampfe schicken, in welchem Paris fällt. Diese Verschmelzung hat ihren natürlichen Grund darin, dass derjenige, welcher den Mörder Jemandes tötete, nach der Rechtsanschauung der Nordleute als sein Rächer aufgefasst werden musste.

Wie Bous Balderus's Rächer heisst, so wird Neoptolemus von Dares als Achilles's Rächer[3]) bezeichnet. Aehnlich wie Neoptolemus wird Bous in früher Jugend zu dem Kriege geholt,[4]) welchen zu beendigen er nach einer Weissagung bestimmt ist, an dem er aber vorher nicht teilgenommen hat.

Hiezu kommt folgende in die Augen fallende und charakteristische Uebereinstimmung: Bous wird wie Neoptolemus gezeugt, indem sein Vater als junges Mädchen verkleidet ist. Von diesem mit der griechisch-römischen Sage übereinstimmenden Zug in der Erzählung von Bous darf man annehmen, dass er zu den ursprünglichsten Gliedern der Sage gehört. Und an diesen Zug schliessen sich einige minder charakteristische Umstände, durch welche die Sage von Bous sich mit der von Neoptolemus verbinden lässt, namentlich in der Form, in welcher diese aus Statius's Gedicht Achilleis bekannt war.[1]) S. 134.
Othinus kommt in Mädchenkleidern zu dem König, der Rinda's

3) Agamemnon ait . . . eum (Neoptoleum) accersiri ad bellum oportere ut parentem suum ulciscatur tandemque rei terminus detur: Dares Kap. 35 nach d. Handschr. in St. Gallen. Bei Beneoit de St. More (v. 22513) sagt Aiax von Neoptolemus: Er wird seinen Vater rächen, das glaube ich.

4) accersitum Saxo S. 131.

S. 134. 1) Statius erzählt, dass Achilles die Deidamia bei einem Bacchusfest gewinnt, wo sie mit den anderen Weibern rast (gratos deo praestare furores Achill. I, 597), und wo Achilles, wie ein Bacchus anzusehen, in Mädchentracht den Thyrsus schwingt (den Stab, dessen Schlag in Bacchus's Hand die Menschen rasend macht). Steht hiemit in irgend welcher Verbindung Saxos's Erzählung, dass Othinus, ehe er als Mädchen an den Königshof kommt und die Geliebte gewinnt, Rinda wie rasend macht, indem er sie mit einem Stück Rinde berührt, worauf er Runen geritzt hat?



Vater ist, erhält die Erlaubniss in seinem Hause zu bleiben[2]) und wird später unter die Dienerinnen der Königin aufgenommen; Achilles kommt in Mädchenkleidern zum König Lykomedes, Deidamias Vater, und wird von ihm unter sein Gesinde aufgenommen.[3]) Achilles begleitet Deidamia überall als ihre Gespielin; Othinus begleitet Rinda als ihre Dienerin.[4]) In beiden Dichtungen muss endlich der als Mädchen verkleidete Liebhaber Gewalt gebrauchen, um das Ziel seiner Wünsche zu erreichen;[5]) während hingegen die näheren Umstände in den zwei Erzählungen hier ganz verschiedene sind.

Thetis bringt den Achilles in Mädchenverkleidung zu Lykomedes, damit er bei ihm verborgen bleiben und so der Teilnahme an dem Angriff auf Troja sich entziehen kann; erst n a c h der Ankunft bei Lykomedes verliebt sich Achilles in Deidamia. Dagegen geschieht es, um Rindas Liebe zu gewinnen, dass Othinus sich als Mädchen verkleidet und allein an den Hof ihres Vaters kommt. Aber wir haben einen Beweis dafür, dass diese Abweichungen von der Sage von Achilles und Deidamia leicht eindringen S. 135. konnten, darin, dass gerade dieselben Veränderungen in einer poetischen Behandlung der Sage von Achilles und Deidamia aus dem Mittelalter, welche in keinem historischen Zusammenhang mit der dänischen Sage steht, stattgefunden haben. In seiner Weltchronik hat der Wiener Jans Enenkel († um 1250) die Erzählung von Achilles und Deidamia in derselben plumpen sinnlichen Weise behandelt, die in novellistischen Erzählungen des Mittelalters so gewöhnlich ist.[1]) Nach dieser Darstellung hört Achilles, als er 20 Jahre zählt, von einer schönen Königstochter,

---

2) A quo receptus: Saxo S. 128.

3) pater . . . occultum Aeaciden . . . accipit: Stat. Achill. I, 363 ff.

4) Es ist lehrreich zu beobachten, wie die gleiche Situation in zwei von einander unabhängigen Dichtungen auf ähnliche Weise ausgeführt werden kann. Saxo S. 129 erzählt von Othinus, der bei Rinda als ihre Dienerin ist: »Licebat quoque lympham pedibus ministranti suras ac superiores femorum partes contingere«. Diess erinnert an die Scene am Bach zwischen Achilles und Deidamia bei Konrad von Würzburg v. 16060—16079.

5) vi potitur votis: Stat. Achill. I, 642.

S. 135. 1) Gedruckt in v. d. Hagens Gesammtabentheuern II, 493—508.

und, um sie zu gewinnen, verkleidet er sich als Jungfrau und kommt allein an ihres Vaters Hof, wo die Königin ihn in Dienst nimmt und ihm, den sie für ein fremdes Mädchen von edler Geburt hält, aufträgt, ihre Tochter zu unterrichten. Diese Veränderungen der Sage sind natürlich dadurch entstanden, dass das Liebesverhältniss zwischen Mann und Weib stärker betont ist und dass in ihm zugleich das Motiv gesucht wird, welches die vorausgehenden Begebenheiten hervorruft. Aber in der nordischen, älteren Sage steht doch, entsprechend der ernsten Lebensauffassung, deren Stempel sie im Ganzen genommen trägt, die von dem Schicksal vorausbestimmte Rache für den gefallenen Helden als das eigentliche Grundmotiv da.

Der Zug, dass ein Liebhaber als Weib verkleidet Zugang zu der Geliebten findet, kehrt allerdings in vielen anderen Gedichten wieder, von welchen aber die meisten aus dem späteren Mittelalter stammen.[2]) Wenn ich mich für berechtigt halte, die Sage von Othinus Werben um Rinda in engere Verbindung mit der Sage von Achilles's Werben um Deidamia zu bringen, so geschieht es desshalb, weil in diesen beiden Sagen von den als Mädchen verkleideten Liebhabern ein Sohn gezeugt wird, der nach dem durch eine Weissagung verkündeten Willen der Götter einen gefallenen Helden rächen und den Krieg enden soll, in dem jener gekämpft hatte, und weil der Held, welcher in der nordischen Dichtung auf solche Weise gerächt wird, nämlich Balderus nach der im Vorstehenden gegebenen Ausführung seinen Ursprung in Achilles hat.

Die Erzählung von den Begebenheiten, welche zu Bous's Geburt führen, deren Grundlage ich so zu bestimmen versucht habe, ist später bei ihrer Wanderung durch den Einfluss verschiedener anderer Dichtungen erweitert und verändert worden. Das Volk hat den Zug, dass das Weib wider seinen Willen gewonnen

S 136.

2) Siehe hierüber namentlich Svend Grundtvig in Danm. g. Folkev. I, 271 f. und Jänicke im Deutschen Heldenbuch IV S. XL—XLII. Vor allem mag hier die Dichtung von Hugdietrichs Werben Erwähnung finden, welche Müllenhof mit Othinus's Werben um Rinda vergleicht, während Wackernagel hierin eine Erzählung von Achilles erblickt.

wurde, stärker hervorgehoben, als es von Anfang an der Fall war. Diese Erzählung konnte dann leicht weiter verändert werden und neue Züge aufnehmen unter dem Einfluss anderer märchenhafter Erzählungen, welche den so oft wiederkehrenden Stoff behandelten, dass eine übermütige Jungfrau widerstrebend von einem Freier gewonnen wird, den sie früher höhnend verstiess und der unter verschiedenen Verkleidungen Zutritt zu ihr zu erlangen sucht. Man darf somit annehmen, dass Saxos Bericht von Othinus's Werben um Rinda von einer Erzählung beeinflusst wurde, welche mit der Clarus-saga nahe verwandt war (die in der ersten Häfte des 14. Jahrhunderts aus einem in Frankreich vorgefundenen, in lateinischen Versen abgefassten Original ins Isländische übersetzt wurde), sowie mit zahlreichen Märchen, welche wesentlich denselben Stoff wie diese Saga behandeln.[1]) Edzardi[2]) machte auf die Aehnlichkeit dieser Saga mit Saxos Erzählung aufmerksam: wie Othinus drei mal schmachvoll von Rinda abziehen muss, so wird Clarus dreimal mit Spott und Hohn von Serena abgewiesen, bis er verkleidet und unter fremdem Namen sie gewinnt. Und wie Othinus bei Saxo zum zweiten mal Rinda gegenüber als kunstfertiger Goldschmidt auftritt, so bringt der Liebhaber in der Clarus-saga, sowie in mehreren mit ihr verwandten Märchen, um die widerstrebende Schöne zu erweichen, kunstvolle Goldarbeiten.

Auf der anderen Seite ist die Erzählung bei Saxo vielleicht mittelbar von der bei Ovid Metamorph. XIV, 623 ff. erzählten Mythe von Vertumnus und Pomona[3]) beeinflusst. Um Pomonas Liebe zu gewinnen verwandelt Vertumnus sein Aeusseres auf verschiedene Arten, aber lange vergebens.[1]) Er zeigt sich als Schnitter,

S. 137.

1) S. hierüber Reinhold Köhlers Zusammenstellung in Cederschiölds Ausgabe der Clarus-saga (Lund 1879. 4°) S. I.

2) Literar. Centralblatt 27. März 1880.

3) Schon P. E. Müller in den Notae uberiores in Saxonem S. 121 machte auf die Aehnlichkeit zwischen dem Mythus bei Ovid und der Erzählung von Othinus und Rinda bei Saxo aufmerksam.

S. 137. 1) V. 652 f.: Denique per multas aditum sibi saepe figuras | Repperit, ut caperet spectatae gaudia formae. Der Name des Odinn Svipall (Grímn. 47) hat dieselbe Bedeutung *der Veränderliche* wie Vertumnus.

dann als Krieger [2]) darauf als Fischer. Othinus tritt zuerst als Heerführer (magister militum) bei Rindas Vater auf, das dritte mal als ein in allerlei kriegerischen Fertigkeiten geübter Kämpe. Endlich verwandelt sich Vertumnus in ein altes Weib, das für Vertumnus Fürsprache einlegt, nachdem aber auch diess nichts hilft, zeigt er sich in seiner wahren Gestalt, strahlend wie die Sonne, und gewinnt nun Pomona.

Aber es scheinen neue Züge und Motive der Sage von Bous's Geburt auch aus anderen Erzählungen als den im Vorstehenden erwähnten zugeführt worden zu sein.[3])

Als Othinus in Mädchentracht zu Rinda's Vater kommt, nennt er sich Vecha. Diess scheint eine altdänische Form Vekka wiederzugeben.[4])

Nach meiner Meinung steht Vekka für Vetka [5]) *Zauberin.* Diess wird durch Lokis Worte zu Óđinn in Ægirs Halle bestätigt, Lokas. v. 24: S. 138.

2) V. 651: Miles erat gladio.

3) Ich wage nicht zu entscheiden, ob eine von diesen die Erzählung von Achilles's Geburt war, welche in diesem Falle teilweise mit dem Bericht von der Geburt seines Sohnes vermengt worden wäre. v. Hahn (sagwissenschaftliche Studien S. 387 f.) verglich die beiden Sagen: die eine, worin Peleus die widerstrebende Thetis festhält und mit ihr den Achilleus zeugt, die andere, wornach Othinus die Rinda fesseln lässt, mit der er den Bous zeugt. Achilles's Geburt konnte leicht mit der Geburt seines Sohnes zusammengeworfen werden, da in einer Hinsicht ein augenfälliger Parallelismus zwischen Vater und Sohn besteht: Von beiden wird geweissagt, dass ihre Anwesenheit notwendig ist, damit Troja zerstört werden könne; sowohl Achilles, der auf Scyrus Pyrrha genannt wurde, als Pyrrhus werden von Scyrus her zum trojanischen Krieg geholt, nach einigen Berichten sogar von demselben Mann, Ulixes.

4) Bei Saxo wird ch in Namen oft gleichbedeutend mit c gebraucht. Manchmal braucht er keine Konsonantenverdopplung; er schreibt z. B. Sictrugus d. i. Sigtryggr.

5) Vekka für Vetka, wie ekki aus etke; hvacki = hvatki im Ágrip Kap. 17 (Dahlerups Ausg. S. 41 b[14]); almakan d. i. almákkan = almátkan auf dem Stein von Flatdal in Telemarken; nekkverr für netkverr, neveitekhverr; mehrere andere Beispiele habe ich Tidskr. for Philologi og Pædag. IX. 125 f. erwähnt. Für e in Vecha (gegen i in vitki) vgl. vett Lok. 24, was gleichbedeutend mit vitt *Zauberei* scheint (drepa á ist wohl = slá á *sich mit* etwas abgeben).

En þik síđa kóđu
Sámseyju í
ok drapt á vett sem vǫlur;
vitka líki
fórt verþjóđ yfir
ok hugđak þat args ađal.

Die zwei Hälften dieser Strophe scheinen nicht dasselbe aber doch ein ganz ähnliches Auftreten Óđinns zu besprechen. Loki sagt zuerst, dass Óđinn wie Wahrsagerinnen Zauberei getrieben haben solle und gebraucht hiefür den Ausdruck síđa, den der Skalde Kormakr von Óđins Künsten, um Rindr zu gewinnen, braucht.[1]) Darauf wird das in der zweiten Halbstrophe besprochene Benehmen als weibisch, als unziemlich für Männer (args ađal) bezeichnet. Ich nehme desshalb an, dass Loki hier auf das Verhältniss zu Rindr anspielt, und dass es richtig heissen müsste: vitku (oder Vitku) líki.[2])

Derjenige Unterschied zwischen der Sage von Bous's Geburt und der Sage von Neoptolemus's Geburt, welcher am auffallendsten ist und den zu erklären am schwersten fällt, ist der, dass Neoptolemus Achilles Sohn ist, während Bous Balderus's Bruder ist, nicht sein Sohn, womit auch der Umstand zusammenhängt, dass Bous erst nach Balderus's Tod gezeugt wird. Ich muss einräumen, dass ich die Veranlassung zu dieser Veränderung nicht nachweisen kann.[3])

---

1) Sn. E. I, 236 [Sk. 2 (1)]: seiđ Yggr til Rindar.

2) Sonst kommt nur vitki *gen. masc.* vor. Mit dem Ausdruck »fórt verþjóđ yfir« in der Lokasenna kann »viator indefessus« bei Saxo 128 verglichen werden.

3) Soll die Erklärung in der oben angedeuteten Mischung der Sage von Achilles's Geburt mit der von Neoptolemus's Geburt gesucht werden? Wenn eine solche Vermengung in dem Bericht, welcher die Grundlage für die nordische Erzählung bildete, stattgefunden hätte, so läge nichts Auffallendes darin, dass diese Bous wie Balderus zu Othinus Sohn machte. Noch ferner liegt es wohl, die Erklärung in einer Einwirkung des Mythus von Jupiter zu suchen, der in Dianas Gestalt Antiopes Liebe gewinnt, welcher Mythus beim Schol. zu Stat. Achill. I, 263 in Kürze erzählt wird: im Gedicht selbst erinnert Thetis den Achilles an diese Verwandlung Jupiters, als sie ihren Sohn als Mädchen verkleidet nach Scyrus führt.

Die Sage von Othinus's Verbannung hatte sicher ursprünglich nichts mit der Sage von Rinda und Bous zu thun, ist vielleicht erst von Saxo mit ihr in Verbindung gesetzt worden. Desshalb will ich jene Sage nicht in diesem Zusammenhange behandeln. S. 139.

Der Mann, welcher dem Othinus verkündigt, dass sein Sohn von Rinda den Balderus rächen soll, heisst bei Saxo Rostiophus Phinnicus.[1]) Zu einem Finnen ist er gemacht, weil die Finnen (d. i. die Lappländer) für Meister in der Wahrsager- und Zauberkunst galten. Er ist auch bei den Isländern bekannt. In den Versen mit Jǫtunnamen, welche in die Snorraedda aufgenommen sind,[2]) findet sich Hrossþjófr; und dass die isländische Sage wie die dänische ihn als Wahrsager kannte, darf man daraus schliessen, dass er im Gedicht Hyndluljóð neben der Wahrsagerin Heiðr als ihr Verwandter erwähnt wird.[3]) Wenn die Sage von Hotherus und Balderus ihren Ursprung mittelbar in der Dichtung vom trojanischen Krieg hat, so ist es von vornherein wahrscheinlich, dass Hrossþjófr (Rostiophus) aus derselben Quelle stammt, wie jene Sage, welche die einzige ist, in welcher er auftritt.

Der Name Hróssþjófr bedeutet *Rossdieb*,[4]) aber es wird nicht angedeutet, wesshalb der Seher einen Namen dieses Inhaltes trägt, der für einen Wahrsager wenig bezeichnend scheint. Ich vermute in diesem Namen eine durch etymologische Umdeutung entstandene Veränderung des Namens einer antiken mythischen Person, welche über den trojanischen Krieg prophezeit.

Statius deutet in seiner Achilleis[5]) an, dass Proteus, wohl ehe noch Achilles geboren war, prophezeit habe, dass dieser Held, wenn er am trojanischen Kriege teilnehme, die Trojaner besiegen würde, aber selbst vor Troja fiele. In diesem Proteus suche ich das Vorbild für den Hrossþjófr (Rostiophus) der nordischen Sage, der prophezeit, dass Rinda dem Othinus einen Sohn gebären werde, welcher den Balderus rächen solle.[1]) Statius wurde im frühen S. 140.

1) Saxo S. 126.

2) Sn. E. I, 555.

3) Hyndl. 32: Heidr ok Hrossþjófr Hrímnis kindar.

4) Vgl. hrossa þjófa: Hárbarðsl. 8.

5) I, 32 u. ö.

S. 140. 1) Wenn diese Vermutung richtig ist, so gewinnt dadurch

Mittelalter viel gelesen, wobei erklärende Scholien zu Hülfe genommen wurden, und ich habe im Obigen sowohl bei der Sage, dass Balderus Othinus's Sohn ist, als bei der Sage von Bous's Geburt die Vermutung ausgesprochen, dass Statius's Achilleis zu den Quellen gehört, aus welchen die Erzählung bei Saxo mittelbar geflossen ist. Nach Statius bringt Konrad von Würzburg in seinem Gedicht vom trojanischen Krieg einen ausführlichen Bericht von einem alten Seher Protheus, welcher bei der Hochzeit des Peleus und der Thetis voraussagt, dass Thetis einen Sohn empfangen und gebären solle, der vor Troja sterben werde.[2]) Im Mittelalter schrieb man gewöhnlich protheus[3]) nicht proteus, als ob der Name mit *griech.* *θεός* *Gott* zusammengesetzt wäre.

Nun hatten meiner Meinung nach die Nordleute die Sage vom trojanischen Krieg, welche sie später in die Dichtung von Hotherus und Balderus verwandelten, von irischen Geistlichen gehört. Im Irischen gab es ursprünglich kein p in einheimischen Worten, da jenes p, welches die keltischen Sprachen einst mit den anderen indogermanischen Sprachen gemein hatten, überall ausgefallen war. Desshalb behielten die Iren auch bei der Aufnahme von Worten aus dem Lateinischen in der ältesten Zeit das p nicht. Gewöhnlich wandelten sie das lateinische p in c, wie in cruimther, *Priester*, = presbyter, *mlat.* prebiter; clúm = *lat.* pluma u. s. w.*)

---

das oben als Möglichkeit Angedeutete an Wahrscheinlichkeit: dass die Sage von Achilles's Geburt mit der Sage von Neoptolemus's Geburt in der Erzählung, welche der dänischen Sage von Bous's Geburt zu Grunde liegt, verschmolzen worden sei.

2) V. 4496—4616. Vgl. Dunger: Die Sage vom trojanischen Kriege S. 66. Bei Hygin. fab. 118 (S. 102 ed. Schmidt) verkündet Proteus nach Trojas Zerstörung dem Menelaus, was getan werden müsse, um die Götter zu versöhnen; vgl. Hom. Odyss. 4. Gesang. Doch diess hat uns hier nicht näher zu beschäftigen.

3) So in der Handschr. des Mythogr. Vatic. II, 16, 8; II, 132, 15; II, 133, 23; im Schol. zu Stat. Achill. I, 323; bei Konrad von Würzburg v. 4548 u. ö.

*) Da dem cymrischen p in ächt keltischen Wörtern *ir.* c entsprach, war es natürlich, dass die Iren nach dieser Analogie des p derjenigen Wörter, welche sie durch Vermittlung der Cymrer entlehnten, in c änderten.

Selten warfen sie p in lateinischen Worten ab.[4]) Ein sicheres Beispiel hiefür ist folgendes. Der Grossvater des heiligen Patrik, der i. J. 387 im armorischen Gallien geboren wurde, hiess Potitus,[1]) was ein nicht ungewöhnlicher römischer Name war. Im Irischen wurde daraus Otid gemacht.[2]) S. 141.

Protheus musste also im Mund der Iren zunächst Crotheus oder Rotheus werden. Mir dünkt am wahrscheinlichsten, dass p in diesem Namen abgeworfen wurde,[3]) und dass es eben dieses (P)rotheus ist, was die Nordleute zu Hrossþjófr umwandelten, um einen Namen zu bekommen, der eine vom Nordischen aus verständliche Bedeutung hatte und aus Gliedern bestand, die wie hross *Ross* und þjófr *Dieb* sonst in Mannsnamen gebraucht wurden. Die Nordleute legten Wesen, welche vom Jǫtungeschlecht waren, vorzugsweise Sehergabe bei, und so wurde auch der Seher Hrossþjófr ein Jǫtunn. Wie ein Jǫtunn Þórs Hammer stahl und ein anderer die Idunn mit ihren Aepfeln raubte, so fand man auch »Pferdedieb« als Namen eines Jǫtunn nicht unpassend.[4]) Propst Fritzner

4) Windisch in Kuhns Beiträgen zur vergl. Sprachforsch. VIII, 15 spricht sich dagegen aus; aber Whitley Stokes teilt die im Text vertretene Ansicht.

S. 141. 1) Confessio S. Patricii de vita et conversatione sua; in den Acta Sanct. Bolland. 17. Mart.

2) Stokes: Goidelica² S. 126; Three Middle-Irish Homilies. Ed. by Stokes. S. 4. Stokes Goidel. S. 18 meint, dass *ir.* caut, cut, cud *Haupt*, Lehnwort aus *lat.* caput sei.

3) Der Umstand, dass die Iren in ihrer eigenen Sprache eine Partikel ro- hatten, welche in der Form *lat.* pro- entsprach, konnte hiezu beitragen. Ich finde es weniger wahrscheinlich, dass Hrossþjófr durch Umdeutung aus einer Form Crotheus entstand. Doch konnte *ir.* c im Anl. zu *an.* h werden, denn *ir.* cnocán wurde auf diese Weise zu *isl.* Hnokan oder Hnokkan: Landn. 5, 8 (Isl. ss. I, 298), s. Stokes in d. Revue Celtique III, 188.

4) Wie der Ausgang -theus von Protheus hier zu þjófr wurde, dem zweiten Glied von Hrossþjófr, so identificierte man -thia, den Ausgang von Sithia, Sythia (d. i. Scythia) mit þjóđ, dem zweiten Glied von Svíþjóđ. In Hrossþjófr aus (P)rotheus kam das h hinzu wie in Hlymrek und in hlébardr = mhd. lêbart. Dass Hrossþjófr nicht wegen seines ss zu weit von (P)rotheus absteht, um hieraus durch Volksetymologie entwickelt sein zu können, findet Bestärkung durch ein deutsches Beispiel: Caucasus wurde im Mhd. wohl ursprünglich in Hinblick auf *ital.* sasso *lat.* saxum [oder durch den

teilt mir über Hrossþjǫfr folgende Vermutung mit. Er sieht in ihm einen urspünglich nordischen mythischen Meisterdieb, welcher dem Elbegast, Elegast oder Algast der Niederländer und Deutschen entsprach. Dieser wird als Zwerg bezeichnet, wozu auch sein Name Elbegast passt, und hiemit vergleicht Fritzner die Bezeichnung des Rostiophus als Finne. In den niederländischen und deutschen Bearbeitungen der Erzählung von Karls des Grossen Jugend trat Elegast an die Stelle des Basin der französischen Quellen. Von diesem, der als zauberkundig dargestellt ist, wird erzählt, dass er ein Pferd aus einem Stalle stiehlt, womit Fritzner, den nordischen Namen Hrossþjófr vergleicht. Elegast tritt jedoch nicht als Wahrsager auf. Wenn die Nordleute, wie Fritzner vermutet, schon bevor sie die Erzählung vom trojanischen Krieg hörten, einen mythischen Hrossþjófr kannten, so konnte Rotheus = Proteus um so leichter in diesen Namen umgedeutet werden.

Die hier ausgesprochene Vermutung über ein Zusammenhängen des Wahrsagers Hrossþjófr mit Proteus kann verworfen werden, ohne dass diess einen Einfluss auf die Betrachtung der Baldrsage im Ganzen hätte.

S. 142. Die Erklärung der Namen der beiden Hauptpersonen in der Sage habe ich bis hieher verspart. Ueber den einen kann ich nur eine kühne Hypothese vorbringen, welche keine verlässige Grundlage für eine Erklärung der gesammten Sage abgeben kann. Den anderen Namen kann ich aus der Quelle, in der ich den Ursprung der Sage finde, gar nicht ableiten.

Der Name Hotherus, Hötherus bei Saxo, entspricht dem isländischen Namen Hǫðr, *gen.* Haðar, *dat.* Heði (Hęði), welche Namensform zugleich die gemein-nordische ist. Dieser Name bedeutet *Krieg*, *Kampf* oder auch *Kämpfer Kriegsmann*. Er

---

Einfluss deutscher Ortsnamen wie Sachsen (Baiern), Gossensass (Tirol), Waldsassen (Baiern), Elsass u. aa. — D. Uebers.] — zu Gougelsahs, Göckelsass, Gloggensachsen, Kockensaz verändert. Hiemit kann man auch vergleichen, dass der Mannsname Rôðingâr in einem färöischen Lied zu Roysningur wurde, durch den Einfluss von roysni *Heldentat*, und in einem dänisch norwegischen Lied zu Rosengaard durch den Einfluss des gleichlautenden Appellativums. Vgl. Svend Grundtvig: D. g. Folkeviser III, 58.

gehört zu dem fem. hǫđ im Kompositum geirahǫđ, dem Namen einer Walkürie, und dem poetischen Ausdruck für Kampf;[1]) dasselbe Wort für Kampf kommt als erstes Glied in einigen zusammengesetzen Mannsnamen vor.[2]) Das entsprechende *ags.* heađu, heado *Krieg* und *ahd.* hadu sind als erste Kompositionsglieder bewahrt, das ags. Wort aber in vielen Appellativen, welche die Bedeutung klar zeigen. Dasselbe Wort findet sich auch in allen keltischen Sprachen, so *air.* cath, *masc. Kampf*,[3]) was als Appellativum und nicht bloss in Kompositis gebraucht wird.

Nun erhebt sich die Frage: Wesshalb bekam der nordische Sagenheld, der durch Verwandlung aus Paris entstand, den Namen Hǫđr d. i. Kampf? Hiezu kann recht wohl der Umstand beigetragen haben, dass Hǫđr besonders als Baldr's (Achilles's) Mörder bekannt war, und dass er überhaupt kriegerisch war, wie er von Saxo in Einklang mit der Schilderung des Paris bei späteren Schriftstellern geschildert wird. Aber wenn man überhaupt die Namen in den nordischen Götter- und Heldensagen, welche vor- S. 143. zugsweise oder zum Teil auf fremder Grundlage beruhen, untersucht hat, so wird man es als den gewöhnlichen Verhältnissen widersprechend ansehen, dass der Name Hǫđr von den Nordleuten durch freie Fiktion ohne Anknüpfung an die fremde, ursprünglichere Form der Sage gebildet sein sollte.

Ich habe schon oben die Vermutung ausgesprochen, dass die Nordleute die Erzählungen vom trojanischen Krieg, woraus sie die Sage von Hǫđr und Baldr schufen, von Iren hörten. Im Munde der Iren konnte p in Paris sich nicht unverändert erhalten; der Name konnte von ihnen »Aris« ausgesprochen werden, wie Potitus bei ihnen zu Otid wurde.[1]) Wenn nun die Nordleute, denen die

1) Vgl. meine Ausgabe der Sæmundar Edda S. 84a; hǫđ hat die Bedeutung *Kampf* möglicherweise auch in Bragi's Ragnarsdrápa Sn. E. I, 436 [Sk. 50].

2) So in Hǫđbroddr z. B. in d. Helgakv. Hund. I, II, Haþuwolafʀ oder Haþuwulafʀ auf Runensteinen in Blekingen, die mit Runen der längeren Reihe beschrieben sind.

3) Vgl. *air.* fonchath als Uebersetzung von »sub Marte«; Zeuss-Ebel, Grammatica Celtica S. 71.

S. 143. 1) S. o. S. 141 [147 d. Uebers.].



klassische Götter- und Heroenwelt völlig unbekannt war, von irischen Mönchen von diesem Helden Aris (d. i. Paris) hörten, der als kriegerisch und als Achilles's Mörder dargestellt wurde, und wenn sie von den Iren zugleich hörten, dass Aris (d. i. Ἄρης) ein Name des Kriegsgottes war, so musste es ihnen nahe liegen, zu glauben, dass jener Held den Namen des Kriegsgottes trug.[2]) Desshalb übersetzten die Nordleute Aris (d. i. Paris) den Namen von Achilles's Mörder, durch Hǫðr d. i. *Kampf* oder *Kämpfer*, welches Wort schon vorher in nordischen Mannsnamen gebräuchlich war.

Diese meine Entwicklung der Entstehung von Hǫðr als Namen für Baldr's Mörder ist eine sehr unsichere Hypothese, da sie Glieder voraussetzt, die ich nicht nachweisen kann. Aber jedes einzelne Glied lässt sich durch Analogie stützen.[3])

Wesshalb die Nordleute dem Sohn Óðins, der nach meiner Meinung seinen Ursprung im Achilles der griechisch-römischen Dichtung hat, den Namen Baldr d. i. Herr gegeben haben, diess vermochte ich nicht ausfindig zu machen. Wohl passte diess S. 144. Wort nach seiner Bedeutung für einen Helden von göttlicher Abkunft, und wir dürfen vermuten, dass er, schon ehe die Nordleute im Westen Erzählungen aus der griechisch-römischen Sagengeschichte hörten, als Appellativum von den obersten Gottheiten gebraucht wurde, da das entsprechende Wort, wie wir später sehen werden, sich bei den heidnischen Deutschen von Wodan gebraucht findet. Diese Umstände mögen wohl dazu beigetragen haben, dass der aus Achilles umgeschaffene Held den Namen Baldr erhielt, aber man hat in ihnen kaum den eigentlichen Grund zu suchen. Ob wir es hier mit einer Uebersetzung oder Umdeutung zu thun haben, wage ich nicht zu sagen.[1])

---

2) Auf den Unterschied in der Flexion nahm man keine Rücksicht.

3) Daran darf ich gar nicht denken, dass der Name Hǫðr einer Umdeutung aus Hektor entsprungen sei, der natürlich in diesem Falle mit Paris verschmolzen sein müsste. Denn es hat sowohl die Person des Hǫðr allzu wenig mit Hektor gemein, als auch der Name Hǫðr zu wenig Aehnlichkeit mit Hektor.

S. 144. 1) O'Reilly führt in seinem irischen Wörterbuch folgende Worte an: aichill, *adj. able, potent*, aichillidh *adj. dexterous, handy*, aichillidheacht

Durch die vorstehende Entwicklung glaube ich keineswegs klar gelegt zu haben, aus welchen Quellen Saxos Erzählung von Hotherus und Balderus in ihrem ganzen Umfang und in allen ihren Einzelnheiten entsprungen ist. Hiefür ist diese Erzählung aus zu vielen Bestandteilen ungleichartigen Ursprunges zusammengesetzt[2]) und hiefür ist sie zu weit von den meisten ihrer Quellen abgegangen. Ich glaube auch nicht im Entferntesten, S. 145. dass alle die Kombinationen, die ich im Vorstehenden hinsichtlich der Sagenzüge bei Saxo versucht habe, sicher oder zuverlässig

---

dexterity. Im gaelischen Wörterbuch Dictionarium Scoto-Celticum, Edinburgh 1828, findet sich: Aicheall, Aichioll *s. m.* 1. *Achilles, the hero of the Iliad.* 2. *Prowess, valour: virtus bellica,* »Na dealbha Achille« *The emblems of prowess. Virtutis bellicae signa.* Sm. Em. 393. Aicheallach. *Able, potent, mighty, fierce* (nach Shaw's Gaelic Dictionary). Aber Baldr als Name für den Helden, der von Hǫdr getötet wird, kann nicht als Uebersetzung des *ir.* aichill, dessen Bedeutung die Nordleute in den Namen von Peleus's Sohn gelegt hätten, erklärt werden; denn einer der ersten Kenner des Irischen, Mr. W. M. Hennessy, hat mir gütigst mitgeteilt, dass Aichill im Irischen einzig und allein *Achilles* bedeutet: »In late Middle-Irish tale a mighty hero is frequently called an Aichill, or an Eachtair (Hector); and O'Reilly, not knowing this, perhaps, has taken Aichill as signifying an attribute, and has built two other forms out of it. The Gaelic Dictionary Compilers have copied O'Reilly«.

2) Mehrere Bestandteile, die auch nach der gewöhnlichen Auffassung nicht ursprünglich mit der Hotherussage vereinigt waren, habe ich absichtlich übergangen. So die Sage von Helgi, dem König in Hálogaland und Cuso (*isl.* Gusir), dem Fürsten der Finnen. Nach der Erzählung von Balderus's erstem Sieg über den schwedischen Königssohn Hotherus bringt Saxo einen Bericht, wie Frö, der Statthalter der Götter, sich nahe bei Upsala niederlässt und Menschenopfer einführt. Diese Kombination halte ich für unursprünglich; sie hat sicher ihren Grund nur darin, dass Frö für die historisirende Auffassung als Balderus's natürlicher Alliierter dastehen musste, da Balderus Othinus's Sohn war und von den Göttern Hilfe erhielt. Martin Hammerich bemerkt dagegen »Ragnaroksmythen« S. 119: »Balders des Guten Altäre mussten wohl zusammenstürzen, wo Menschen begannen Menschen zu opfern, wie im Tempel von Upsal.« Aber diese Auffassung legt Saxo's Balderus eine Bedeutung als Gott der Unschuld bei, wovon nur in dem von den Isländern bewahrten Mythus eine Spur sich findet. Sie passt ausserdem nicht zu der Reihenfolge der Ereignisse bei Saxo, denn bei ihm besiegt Balderus den Hotherus auch nachdem die Menschenopfer in Upsala eingeführt sind. Die Sage von Gelderus behandle ich im Excurs 10.

sind: viele Aehnlichkeiten, die sehr ungewiss oder unwesentlich sind, habe ich nur angeführt, weil sie in Zusammenhang mit anderen sichereren und wesentlicheren Aufmerksamkeit verdienen könnten. Aber ich muss doch hervorheben, dass die Sage bei Saxo, bezüglich ihrer Entstehung und ihres Verhältnisses zu dem von den Isländern bewahrten Mythus, bisher ganz unerklärt geblieben ist. Gewöhnlich hat man die dänische Sage als Entstellung des Mythus, den wir bei den Isländern finden, aufgefasst, aber ohne nachweisen zu können, wie diese angeblich entstellte Form in einer solchen epischen Ausführlichkeit auftreten konnte und mit einem solchen Reichtum an Sagenmotiven, die dem Mythus fremd waren.[1]) Ja man scheint sich nicht einmal klar dessen bewusst gewesen zu sein, dass der Hauptinhalt, in welchem alle bei Saxo von Hotherus und Balderus erzählten Sagenzüge sich zu einer Einheit zusammengefunden haben, nämlich Hotherus's und Balderus's langwieriger Krieg wegen Nanna mit dem innersten Wesen und Grundgedanken, wie mit der äusseren Gestalt des von den Isländern bewahrten Mythus vollständig unvereinbar ist.

S. 146. Auf der anderen Seite muss ich Folgendes hervorheben. Wenn auch verschiedene der oben erwähnten Aehnlichkeiten zwischen Saxo's Erzählung von Balderus und Hotherus und der vom trojanischen Krieg einzeln für sich betrachtet, bedeutungslos sein können, so beweisen doch die aufgedeckten Uebereinstimmungen, wenn wir sie zusammengefasst betrachten, nach meinem Dafürhalten unverkennbar, dass zwischen den zwei Sagengruppen ein specieller Zusammenhang stattfindet.

Ich weise hier auf die Hauptglieder in meiner Beweisführung zurück, indem ich verschiedene schwächere Verbindungsglieder, welche sich an jene knüpfen, übergehe. 1) Hotherus's Meisterschaft im Harfenspiel und seine einschmeichelnde Beredsamkeit.

---

1) N. F. S. Grundtvig (Nordens Mythologi[2] 395 f.) bemerkt, dass es wenig Einsicht verraten würde, wenn man Saxo's Erzählung als eine besondere Darstellung oder als Entstellung des Baldrmythus ansehen wollte. Er fasst Saxo's Erzählung als einen Tempelmythus auf, »welcher den Todeskampf der poetischen Anschauung und des ihr entsprechenden Götterkultus am Schlusse von 'Asamaalstiden' schildert.« (Ueber die Asamaalstid s. ibd. 147 f.)

2) Seine schon im Jünglingsalter bewiesene Fertigkeit in allerlei körperlichen Uebungen zumal im Bogenschiessen und Ringen. 3—4) Die Namen von Hotherus's Frau Nanna und von deren Vater Gevarus, d. i. Gefr. 5) Balderus's Verwandschaft mit den unsterblichen Göttern und seine nur in einer Richtung beschränkte Unverwundbarkeit. 6) Hotherus's Zusammentreffen im Walde nach der Jagd mit übermenschlichen Jungfrauen, welche den Schlachten beiwohnen, des Krieges Gang bestimmen und welche bei dieser Begegnung den Hotherus zum Krieg mit Balderus anspornen. 7) Die Verwandschaft dieser Sage von Hotherus's Begegnung mit den Mädchen und der Erzählung im Sǫrla þáttr von Heđinn, der im Walde die Gǫndul trifft, die in Wirklichkeit Freyja ist: um in den Besitz eines kostbaren Kleinodes zu kommen, bethört sie ihn, ein schönes Weib aus ihrer Heimath, wo er als Gastfreund aufgenommen worden war, über das Meer zu entführen. 8) Der langwierige Krieg zwischen Hotherus und Balderus, welcher Krieg durch Hotherus's Begegnung mit den Jungfrauen im Walde eingeleitet und eines Weibes wegen, das Hotherus zur Ehe nimmt, geführt wird. 9) Die persönliche Theilnahme der Götter am Krieg, um Balderus gegen Hotherus, welchen übermenschliche Jungfrauen schützen, zu helfen. 10) Die Quelle, die Balderus während des Krieges aus dem dürren Boden erweckt. 11) Nanna's Gaukelbild, das ihren Liebhaber Balderus im Traume beunruhigt. 12) Balderus's liebeskrankes Hinschmachten. 13) Die wunderbare süsse Speise, die übermenschliche Jungfrauen vor der Schlacht dem Balderus in sein Lager bringen, um seine Stärke zu vermehren, worauf sie heim eilen. 14) Balderus's Traum, dass Hel an seinem Bette steht und ihm verkündet, dass er Tags darauf in ihren Armen ruhen wird. 15) Dass Balderus in seiner Jugend durch Hotherus's Hand fällt. 16) Dass Seher nach Balderus's Tod befragt werden, wie er gerächt werden solle, und dass einer von ihnen den Rächer nennt. 17) Hotherus's Fall, nachdem er seinen Mörder so schwer verletzt hat, dass dieser nach Hause getragen werden muss, wo er kurz darauf an seinen Wunden stirbt. 18) Der Name Bous für Hotherus's Erleger. 19) Der Name Rinda für Bous's Mutter. 20) Dass Balderus's Rächer, der in seiner frühen Jugend aus einem fremden

S. 147.

Land zum Kriege geholt wird, gezeugt ist, während sein Vater als junges Mädchen verkleidet ist.

Durch das vereinigte Auftreten dieser im Vorstehenden beleuchteten Uebereinstimmungen muss es nach meinem Dafürhalten für bewiesen angesehen werden, dass die von Saxo bewahrte Sage von Hotherus und Balderus in engerem historischem Zusammenhang mit griechisch-römischen Erzählungen vom trojanischen Krieg und seinen Helden Paris und Achilles steht, dass die nordische Sagengruppe, wenigstens in Bezug auf den Hauptinhalt ihrem Ursprung nach mit der antiken identisch ist. Dieser Schluss verliert nicht an Kraft durch den Umstand, dass neben den angeführten Uebereinstimmungen zwischen der Sage von Hotherus und Balderus auf der einen und der Trojasage in ihrer ächten antiken Form auf der anderen, sowohl zahlreichere als auch — namentlich in Bezug auf den Grundcharakter der Sage — viel wesentlichere Verschiedenheiten stehen. Kann diess auffallen, wenn die Quellen, aus welchen die nordische Sage mittelbar geschöpft hat, zum wesentlichen Teil, wie ich bei meiner Auffassung voraussetze, Aufzeichnungen aus dem frühesten Mittelalter waren, welche die antike Sage in entstellten und unter sich abweichenden Darstellungen wiedergaben? Ja kann man etwas Anderes erwarten, wenn eine auf solcher Grundlage beruhende Gestalt der antiken Sage von unwissenden, halbbarbarischen Mönchen in der mündlichen Tradition an Leute aus einem Volk mitgeteilt wurde, dessen Dichtung, Glaube und Kultur im Ganzen äusserst verschieden sowohl von der griechisch-römischen als von der jüdisch-christlichen war, und wenn diess Volk, das nicht die geringste Kenntniss von den Verhältnissen hatte, in welchen jene antike Sage wurzelte, später lange Zeit hindurch die von Fremden überkommene Sage ohne Unterstützung durch schriftliche Aufzeichnungen bewahrte und sich mehr und mehr innerlich anzueignen suchte?

S. 148.

Die Veränderungen, welche die Dichtung vom trojanischen Krieg in der dänischen Sage durchgemacht hat, dürfen uns umsoweniger wundernehmen, wenn wir die dänische Sage mit der von den Isländern überlieferten Form des Baldrmythus vergleichen, deren Zusammenhang mit der dänischen Sage, zumal wegen der

Uebereinstimmung in den Namen von Niemand bezweifelt wird. Denn zwischen diesen beiden Formen derselben Sage sehen wir, obwohl sie beide wesentlich derselben Zeit und wesentlich demselben Volk angehören, sowohl in Bezug auf die äusseren epischen Züge als in Bezug auf die Auffassung der handelnden Personen viele stark in die Augen fallende und tief eingreifende Unterschiede, Unterschiede, welche fast ebenso gross sind als die, welche in dieser Richtung die dänische Sage von der griechisch-römischen Dichtung trennen.

Ich habe behauptet, dass die Verbindung zwischen der dänischen Sage von Hǫðr und Baldr und der antiken Troja-Sage daraus erklärt werden muss, dass die Nordleute im frühen Mittelalter von Leuten auf den britischen Inseln Mitteilungen hörten, die sich auf lateinische oder griechische Erzählungen oder Gedichte gründeten. Ehe wir aber weiterfahren, wird es notwendig, eine abweichende Auffassung zu bekämpfen, die sich leicht geltend machen könnte. Man könnte meinen, diese Uebereinstimmungen zwischen einer griechischen und einer nordischen Sage hätten ihren Grund in der Urverwandschaft der Griechen und Germanen, wie man hieraus die ursprüngliche durchgehende Uebereinstimmung zwischen der griechischen und den germanischen Sprachen erklären muss. Man könnte zur Bekräftigung dieser Ansicht sich auf J. G. von Hahn's Werke »Mythologische Parallelen« (Jena 1859) und »Sagwissenschaftliche Studien« (ebd. 1876) berufen. Was man auch von dieses Gelehrten Meinung über die Entstehung, die ursprüngliche Bedeutung und Entwicklung der Göttersagen halten mag, so wird man ihm doch kaum das Verdienst absprechen können, in den genannten Schriften zuerst auf die gegenseitige Verwandschaft einer Reihe von griechischen und germanischen Sagen und Sagenkreisen hingewiesen zu haben. Und diese Verwandschaft ist nach v. Hahn's Meinung wie die Sprachverwandschaft daraus zu erklären, dass die Völker, bei denen sich die Sagen finden, gemeinsamen Ursprung haben.[1]

S. 149.

Ich erkenne allerdings an, wie schon in den allgemeinen Andeutungen bemerkt, dass die ursprüngliche Verwandschaft mit den Griechen wie mit den übrigen indogermanischen Völkern sich auch

1) Vgl. namentlich: Sagw. Stud. S. 107.

in mythischen Vorstellungen zeigt, welche die Germanen von ihrer gemeinsamen Urheimat her bewahrt haben. Aber die Verbindung zwischen der dänischen Sage von Hotherus und Balderus und der griechischen Sage von Paris und Achilles kann unmöglich aus Urverwandschaft erklärt werden. Diess geht mit voller Sicherheit aus einer Reihe von Umständen hervor, von denen ich die wichtigsten anführen will. 1) Die Sage vom trojanischen Krieg kann in ihrer vollen Entfaltung und zumal in der Gestalt, dass Paris auf Aphrodites Zureden die Helena entführt und dadurch den Krieg hervorruft, nicht eine den Indogermanen gemeinsame Sage sein, sondern muss von speciell griechischem Ursprung sein, entwickelt unter dem Einfluss des Verkehrs mit asiatischen Völkern fremder, teilweise semitischer Abkunft. 2) Die meisten und schlagendsten Uebereinstimmungen der dänischen Sage mit der antiken Trojasage finden wir in Sagenzügen, die nachweisbar einer sehr späten Entwicklungsstufe der letzteren angehören. 3) Mehrere Uebereinstimmungen nötigen uns, als Mittelglieder lateinische Werke, namentlich Dares anzusetzen, dessen Schrift aus dem frühen Mittelalter stammt. 4) Der Zusammenhang zwischen den von mir verglichenen Namen Nanna-Oinone, Gevarus-Cebren, Rinda-Rhene kann, wie jeder Sprachforscher weiss, nicht aus Urverwandschaft erklärt werden, sondern nur daraus, dass die griechischen Namen im Mittelalter durch mehrere Mittelglieder hindurch zu den Nordleuten wanderten.

Was hier von der Baldrsage gegenüber der trojanischen Sage nachgewiesen wurde, entspricht vollständig dem Verhältniss, in welchem viele andere nordische Götter- und Heldensagen zu griechischen Dichtungen und Erzählungen stehen.[2])

S. 150. Indem ich also den Gedanken an Urverwandschaft zwischen der nordischen Sage von Hoðr und Baldr und der antiken Sage

2) Aus dieser Auffassung folgt, dass ich zwar mit Dank von v. Hahn viele Vergleiche germanischer und hellenischer Sagen angenommen habe, dass aber seine physikalischen und astronomischen Erklärungen derselben mich hier durchaus nicht zu beschäftigen haben. Ueber v. Hahns »Sagwissenschaftliche Studien« vgl. Max Müller's Urteil in Fleckeisens Jahrbüchern f. klass. Philolog. 1877 S. 145—53 und Mannhardts Bemerkungen in seinem Buch »Antike Wald- und Feldkulte« S. XXXI A. i.

vom trojanischen Krieg abweisen muss, setze ich voraus, dass in der Wikingerzeit, wahrscheinlich früh im 9. Jahrhundert, Nordleute im Westen, und zwar wohl von Gaelen oder Iren, Mitteilungen über den trojanischen Krieg hörten. Aber bei dieser Voraussetzung erhebt sich folgende Frage: Können Leute auf den britischen Inseln, zumal irische Mönche, wirklich, wie wir annahmen, um d. J. 800 von Erzählungen aus der antiken Mythenwelt und vom trojanischen Krieg insbesondere Kenntniss gehabt haben? Da muss nun im Allgemeinen hervorgehoben werden, dass die Kirche und die Klöster auf den britischen Inseln zuerst bei den Iren und später noch mehr bei den Engländern in einer Zeit, wo die Finsterniss des Mittelalters über den Ländern brütete — namentlich vom 7. Jahrhundert ab — eine Zufluchtsstätte für Wissenschaft und gelehrte Studien in Westeuropa waren, und dass die britischen Geistlichen in lebhaftem Verkehr mit den früheren Hauptstätten der alten Kultur standen. Nicht wenige gelehrte und vornehme Männer des Volkes zogen nach Süden, aus dem zahlreiche Bücher herauf nach den fernen Inseln gebracht wurden, und manche Erzeugnisse der klassischen Literatur wurden neben den heiligen Schriften und theologischen Werken von den Nachfolgern Patriks, Columbas und Augustins eifrig gelesen und abgeschrieben. Diess geschah nicht nur in der Heimat, sondern weit umher in Europa, wo immer Wanderlust und frommer Eifer die irischen und englischen Missionare hinführte, ohne dass sie jedoch die Verbindung mit dem Mutterlande aufgaben. In den gelehrten Studien waren die Iren Vorgänger und Lehrmeiser der Engländer, aber auch später, als der Hauptsitz dieser Studien vom Schluss des 7. Jahrhunderts ab nach England verlegt war, nahmen die Iren in vielseitigem Verkehr mit den Engländern eifrig an dieser Kulturarbeit teil. Und als literäre Bildung unter Karl dem Grossen und seinen Nachfolgern im Frankenreich aufs Neue zum Leben S. 151. erwachte, waren irische Geistliche im Verein mit englischen hiebei hervorragend tätig.

Wir wissen auch, dass die britischen Gelehrten und Dichter im frühen Mittelalter ihre Aufmerksamkeit besonders auf die griechisch-römische Mythologie gerichtet hatten und dass sie ihr Latein mit Bildern aus der antiken Götter- und Heroenwelt zu

schmücken liebten. Diess gilt schon von dem ersten angelsächsischen Dichter Aldhelm. Ein irischer Dichter schrieb eine fast durchaus in adonischen Versen abgefasste lateinische Epistel, in welcher er die Folgen der Habsucht an einer Reihe von Mythen aus dem Altertum schildert, unter anderen an Trojas Untergang.[1])

Wir müssen nun im Einzelnen untersuchen, wie weit es wahrscheinlich ist, dass die Werke, welche nach meiner Voraussetzung die Grundlage für die dänische Sage von Hotherus und Balderus beeinflusst haben, oder Berichte, die aus solchen Schriften geschöpft waren, auf den britischen Inseln um 800 bekannt gewesen sein können.

Ich habe versucht zu beweisen, dass die Tradition, auf welche Saxo's Erzählung sich mittelbar gründet, in mehreren Hauptgliedern des Dares Phrygius' Geschichte von Trojas Zerstörung folgt. Diese Schrift gehörte überhaupt zu den verbreitetsten profanen Büchern des frühen Mittelalters und es darf getrost behauptet werden, dass sie auf den britischen Inseln bekannt war, und zumal bei den Iren. Direkte Zeugnisse hiefür können aus einer etwas späteren, als der hier in Betracht kommenden Zeit beigebracht werden. In mehreren Handschriften findet sich eine irisch geschriebene Erzählung vom trojanischen Krieg, die eine erweiterte Bearbeitung des Dares ist. Die älteste dieser Handschriften ist The Book of Leinster, das ein Bruchstück der Erzählung aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts[1]) enthält; aber

S 152.

---

1) Corruit auri / Munere paruo / Coena Dearum / Ac tribus illis / Maxima lis est / Orta deabus. / Hinc populauit / Troiugenarum / Ditia regna / Dorica pubes.

Epistola ad Fedolium von Columbanus in der Maxima Bibliotheca veterum, patrum . . . Ed. Lugduni. Tom. XII. 1677, fol. 10—11. Man meinte früher, der Verfasser sei der heilige Columba oder Columban, der Stifter des Klosters Bobbio, der 615 starb; so noch Ebert: Allgemeine Geschichte der Literatur des Abendlandes I, 583. Aber Hertel (Zeitschr. f. d. hist. Theol. 1875 S. 427—30) scheint bewiesen zu haben, dass die Epistel von einem späteren Verfasser ist, und E. Dümmler (Neues Archiv für ältere deutsche Geschichte Bd. VI S. 190 f.) nimmt hier einen jüngeren irischen Dichter Columban an, der spätestens im Beginn der karolingischen Zeit gelebt habe.

S. 152. 1) The Book of Leinster. By Robert Atkinson. Dublin 1880

die Uebersetzung ist wahrscheinlich ein gut Teil älter. In England wurde Dares am Schluss des 12. Jahrhunderts von Joseph von Exeter benützt. Aber wir dürfen gewiss annehmen, dass die Schrift von Iren und Engländern viele Jahrhunderte früher gekannt war. Eine Handschrift des Dares aus dem 9. oder 10. Jahrhundert findet sich in der Bibliothek in St. Gallen, welches Kloster von einem Irländer gestiftet wurde. Auch findet sich die Schrift in einem Verzeichniss über Bücher des Klosters Bobbio vom 10. Jahrhundert.[2]) Im 7. oder 8. Jahrhundert wurde in Frankreich ein Auszug aus Dares[3]) gemacht, und wenn die historia de excidio Trojae des sogenannten Dares Phrygius hier so früh bekannt war, so muss wegen des vielseitigen Verkehrs zwischen den Geistlichen in Frankreich und Britannien Kunde davon doch wohl vor dem Jahr 800 über den Kanal gedrungen sein.

Ferner habe ich es wahrscheinlich zu machen versucht, dass ein Paar Motive in Saxo's Erzählung mittelbar aus Statius's Gedicht Achilleis oder eigentlich aus Kommentaren hiezu stammen.

Auch die Achilleis war im frühen Mittelalter in Britannien bekannt. Joseph von Exeter benützte sowohl die Thebais des Statius als seine Achilleis. Unter Büchern, die sich in der Bibliothek zu York fanden, nennt Alcuin in seinem Gedicht »de pontificibus et sanctis ecclesiae Eboracensis« den Statius.[1]) Im Mittelalter gab man den gekünstelten Gedichten dieses Autors Kommentare bei, die es besonders darauf anlegten, die mythologischen Andeutungen zu erklären, und es ist aller Grund vorhanden zu glauben,

S. 153.

Fol. 214a — 242b. Ein Bruchstück einer späteren und minder selbständigen Bearbeitung des Dares findet sich in derselben Handschrift fol. 397a — 408b. Herr Professor Atkinson in Dublin hat mir mit ungemeiner Zuvorkommenheit Mitteilungen über die irische Bearbeitung des Dares gemacht. — Früher ist dieselbe in O'Currys Manners and Customs of the Ancient Irish I, S. CCCXXV f. und III. S. 332 f. besprochen.

2) Muratori: Antiqu. Ital. III, 821.

3) Vgl. Gaston Paris in der Romania III, 129 ff.

S. 153. 1) Heeren: Geschichte des Studiums der griechischen und römischen Literatur I, 112. In der Klosterschule in Paderborn las man unter anderen Autoren im 10. Jahrhundert Statius; vgl. Lucian Müller im Philol. XV. 476. Im Britischen Museum sind 3 Handschriften des Statius aus dem 12. Jahrhundert: History of English Poetry (1871) I, 193.

dass die unbedeutenden Kommentare zur Achilleis, die jetzt noch erhalten sind, nur ärmliche Reste der früher vorhandenen sind.

Ein einzelner Name (Rindr aus Rhene) scheint der Grundlage der nordischen Sage aus der mythologischen Schrift zugeflossen zu sein, die unter dem Namen »Hygini fabulae« geht. Dass Notizen aus ihr, wie ich voraussetze, auf den britischen Inseln im frühen Mittelalter bekannt waren, kann man u. a. daraus schliessen, dass die vatikanischen Mythographen die Schrift benützt haben.[2]) Denn wie ich im Folgenden nachweisen werde, sind die Sammlungen mythologischer Erzählungen die unter dem Namen Mythographi Vaticani bekannt sind, im 6. oder 7. Jahrhundert im nordwestlichen Europa angelegt worden, am wahrscheinlichsten von Irländern.

Bedenklicher wird man wohl die Annahme finden, dass mehrere Züge in der dänischen Sage mittelbar aus griechischen Werken, aus Homers Gedichten und aus Scholien zu Lykophrons Alexandra oder Kassandra geflossen sind. Aber ich werde zu zeigen suchen, dass auch diese Annahme nicht gegen historische Tatsachen verstösst. Vor allem ist es hiefür notwendig, nachzuforschen, wieweit die Geistlichen auf den britischen Inseln im frühen Mittelalter überhaupt etwas vom Griechischen verstanden haben dürften. Schon vor Schluss des 7. Jahrhunderts hatten die irischen Mönche einige Kenntniss von dieser Sprache und von kirchlichen Schriften, die in ihr abgefasst waren.[3]) Um das Jahr 670 aber kamen zwei Männer nach England, welche in dieser Richtung Epoche machten, nämlich Theodor aus dem alten Gelehrtensitz Tarsus in Cilicien und der Afrikaner Hadrian, der sich in einem Kloster bei Neapel aufgehalten hatte. Theodor wurde Erzbischof in Canterbury und starb als solcher 690. Hadrian war Abt in Kent bis zu seinem Tod 723. Diese Männer waren nach Bedas Angabe ebenso tüchtig im Griechischen als im Latein und

S. 154.

---

2) S. Moriz Schmidts Ausgabe der Fabulae Hygini S. XLVII.

3) Ueber die Kenntnisse der Irländer vom Griechischen spricht Moore in seiner History of Ireland I, 266. 272. 297—99. 308, aber seine Darstellung trägt zu starke Farben auf, wie wenn er St. Columban »so perfectly master of the greek language« heisst. Vgl. Zeitschr. f. d. hist. Theol. Bd. 27 S. 328 f. und Bd. 39 S. 401.

waren in der heiligen und profanen Literatur zu Hause.[1]) Sie bildeten viele gelehrte Schüler heran, und es lebten, als Beda schrieb, noch einige von ihnen, die nach seiner Behauptung Griechisch und Latein wie ihre Muttersprache konnten. Bei dem vielfachen Verkehr, der zwischen den Kirchen in England, Irland und Schottland stattfand, können wir nicht daran zweifeln, dass von Theodors und Hadrians Zeit an auch unter den Geistlichen irischer Abkunft einzelne Leute waren, die Griechisch lasen. Die Kenntnisse der Iren sowohl als der Angelsachsen in dieser Richtung mussten durch ihren lebhaften Verkehr mit dem Süden erweitert werden, obwohl aus Alcuins Vers über die Bibliothek von York geschlossen werden muss, dass es in England wenige griechische Bücher gab. In den nächsten Jahrhunderten nach Theodors und Hadrians Ankunft in England finden wir unter den Iren öfter als unter Leuten aus anderen westlichen Ländern Ausnahmen von der für das Mittelalter geltenden Regel, dass das Studium des Griechischen verschwunden ist. Der irische Philosoph Johannes Scotus Erigena, der um die Mitte des 9. Jahrhunderts lebte und in Kenntniss des Griechischen hoch über seinen Zeitgenossen stand, hat wahrscheinlich in Irland den Grund zu dieser Kenntniss gelegt.

Obwohl also irische Geistliche um das Jahr 800 einige Kenntnisse im Griechischen gehabt haben müssen, so will ich doch nicht behaupten, dass die Iren, welche den Nordleuten die Berichte über den trojanischen Krieg mitteilten, die in die Sagen von Hǫđr und Baldr umgewandelt wurden, oder irgend einer ihrer Landsleute selbst die homerischen Gedichte in der Grundsprache studiert habe. Welche und wie viele Mittelglieder S. 155.

1) In vielen englischen und deutschen Werken wird erzählt, Theodor habe Homers Gedichte mit nach England gebracht und bei Einigen heisst es, diese Homerhandschrift Theodors sei noch erhalten. Vgl u. a. Parker: De Antiquitate Britannicae Ecclesiae. Lond. 1729. Fol. S. 80; Warton: History of English Poetry. Ausgabe von 1871 I, 191. 204; Lorenz: Das Leben von Alkuin. Halle 1829 S. 7; Cramer de Graecis medii aevi studiis (1849) I, 39. Diess ist eine Fabel, die gewiss ihren Ursprung darin hat, dass in Cambridge sich eine Handschrift findet, die sowohl die Ilias als die Odyssee enthält. Aber diese Handschrift ist mindestens 600 Jahre jünger als die Zeit des Erzbischofes Theodor. S. Jakob La Roche: Die Homerische Textkritik S. 474 f.



zwischen Homer und der Grundlage der Sage von Hǫđr und Baldr lagen, lässt sich natürlich nicht bestimmen. Meine Auffassung der nordischen Sage nötigt uns nur, anzunehmen, dass um 800 im Kreise der Geistlichen auf den britischen Inseln Erzählungen bekannt waren, die ursprünglich aus Homer geschöpft waren, und hiegegen spricht, so weit ich sehe, gar Nichts. Aber ich lasse es dahingestellt, was für Leute es gewesen sind, die zuerst diese Erzählungen aus Büchern in die mündliche Tradition übertragen haben: es können recht wohl Männer griechischer Abkunft gewesen sein. Und ebenso lasse ich es dahingestellt, wie weit diese Männer die Erzählungen in den homerischen Gedichten selbst gelesen haben, oder in einer der prosaischen Paraphrasen, die man damals hatte.[1])

Ebensowenig bin ich genötigt, vorauszusetzen, dass man in Irland eine Handschrift besass, welche Scholien zu Lykophrons Alexandra enthielt, und dass irische Geistliche diese Handschrift studiert hätten. Für meine Auffassung der Quellen zur Sage von Hǫđr und Baldr genügt es, vorauszusetzen, dass einige wenige und kurzgefasste, aus Scholien zu Lykophron hergeleitete Notizen über Personen, die im trojanischen Krieg auftraten, nach den britischen Inseln gelangten und dort weiter erzählt wurden. In dieser Voraussetzung ist nichts Unwahrscheinliches, denn oben wurde erwähnt,[2]) dass ein römischer Autor im 4. Jahrhundert Scholien zu Lykophrons Alexandra benützte, die wenigstens teilweise wortwörtlich mit denjenigen übereinstimmten, welche wir aus dem S. 156. 12. Jahrhundert kennen. Es verdient hier zugleich Erwähnung, dass zwischen einem Sagenzug in einer anderen nordischen Erzählung und einer Geschichte in den Scholien zu Lykophrons Alexandra schlagende Uebereinstimmung herrscht. In dem Rätselkampf in der Hervararsage ok Heiđreks[1]) fragt Gestumblindi: »Was ist das für ein Wunder, das ich draussen sah vor des Königs

1) Allerdings findet man vollständige lateinische Uebersetzungen des Homer erwähnt; vgl. Carl Wagener im Philologus XXXVIII (1879) S. 104. Aber diese scheinen wenig verbreitet gewesen zu sein, und auf sie darf man also hier keine Rücksicht nehmen.

2) S. 108 f. [113].

S. 156. 1) S. 244 und 342 der Christian. Ausg.; Fas. I, 485 f.

Thor: es hat zehn Zungen, 20 Augen, 40 Füsse, vorwärts schreitet das Wesen?« König Heiđrekr antwortet: »Es war ein Mutterschwein, was du sahest, und in ihm waren neun Ferkel.« Der König liess darauf das Schwein schlachten, und es waren in ihm neun Ferkel, wie Gestumblindi gesagt hatte. Da sprach der König: »Nun weiss ich nicht, ob nicht ein klügerer Mann, als ich meinte, hier die Hand im Spiele hat, und nicht weiss ich, was für ein Mann du bist.« In Tzetzes's Scholien zu Lykophron v. 427 bis 430 heisst es: »Mopsus fragte den Kalchas, wie viele Junge in einem Mutterschweine seien, das bald werfen sollte, und wann es werfen würde. Und da Kalchas nichts antwortete, so sagte er selbst, dass sie zehn Ferkel habe, darunter ein männliches, und dass sie dieselben am nächsten Tage werfen werde. Als diess eintraf, starb Kalchas aus Gram. Andere aber erzählen, er habe sich selbst getötet.« Wesentlich gleichlautend zu v. 980.[2]) Das Rätsel selbst in der Hervarar saga steht allerdings in näherer Verbindung mit einem Rätsel von einem Mutterschwein mit fünf Jungen, welches der Engländer Aldhelm (um 700) in lateinischen Versen abgefasst hat[3]) und welches Cynewulf nach Aldhelm in angelsächsischen Versen wiedergab.[4]) Aber hier fehlt die zum Rätsel gehörige Erzählung, welche die Hervararsaga mit der griechischen Sage gemein hat: von einem Wettkampf in der Weisheit zwischen zwei Männern: der eine von ihnen sagt, wie viele Ferkel in einem lebenden Schwein sind, und seine Aussage erweist sich zum Erstaunen des anderen Weisen als wahr.[5])

Der Umstand, dass Homer nur teilweise durch den sogenannten Pindarus Thebanus, sonst aber nicht auf die ausführlichen Darstellungen des trojanischen Krieges des Mittelalters eingewirkt S. 157

2) Die Sage von Kalchas und Mopsus mit dem Zuge von dem trächtigen Mutterschwein wird mit einigen Abweichungen auch bei Strabo XIV S. 643 erzählt, wo es heisst, das Schwein habe 3 Ferkel gehabt, darunter ein weibliches.

3) Aldhelmi opera ed. Giles. S. 266; Wright: Anglo-Latin Satirical Poets II. 563.

4) Rätsel Nr. 37 im cod. Exon., Grein II, 386. Vgl. Dietrich in Haupts Zeitschrift XI, 470 ff.

5) Vgl. eine verwandte Sage bei Jón Árnason: Ísl. þjóđsögur I, 488 f.

hat, kann nicht gegen meine Ansicht vorgebracht werden, dass Homer mittelbaren Einfluss auf die britische Erzählung gehabt habe, welche die Grundlage für unsere nordische Sage bildete; denn diese Grundlage muss ja Jahrhunderte älter sein als des Albert von Stade, des Beneoit und Iscanus Dichtungen oder andere ähnliche Werke aus dem Mittelalter.

Auch wird man nicht mit Grund gegen meine Auffassung einwenden können, dass die Sage von Hǫðr und Baldr nicht von der Trojasage ausgegangen sein könne, weil sie in diesem Falle aus einer bestimmten Darstellung der antiken Sage erklärt werden müsste, während sie nach meiner Voraussetzung ursprünglich aus Gliedern zusammengesetzt ist, welche auf verschiedene lateinische und griechische Quellen zurückgehen. Einem solchen Einwand möchte ich entgegnen, dass sogar schriftliche Bearbeitungen der Trojasage aus dem Mittelalter sich nicht auf éine Quelle beschränken. So hat z. B. der Verfasser der Trójumanna saga den Dares als Hauptquelle benützt, hat aber daneben zur Ergänzung seiner Erzählung den Ovid, den lateinischen Homer, Vergil und Theodulus, sowie noch ein Paar jetzt verlorene Werke verwendet. Bei einer Sage, die sich auf mündliche Mitteilungen gründete und sich in der mündlichen Tradition erhielt, können wir noch weniger erwarten, eine einzelne Quelle benützt zu finden. Im Gegenteil müssen sich Züge, die aus vielen verschiedenen Quellen geflossen waren, in ihr leicht haben vereinigen können.

Eine Spur davon, dass die Sage vom trojanischen Krieg von irisch redenden Leuten und nicht von Engländern überkommen wurde, habe ich durch meine Erklärung des Namens Bous nachzuweisen versucht. Ich denke mir also, dass schon irische Leute in mündlicher Wiedergabe Erzählungen und einzelne Züge aus dem trojanischen Krieg und von dessen Helden, die ihnen aus der Lektüre Anderer in verschiedenen lateinischen und griechischen Schriften zuflossen oder die sie teilweise selbst gelesen hatten, zu einem einzigen Sagenkomplex zusammenfügten, der, durch viele S. 158. Mittelglieder hindurch umgeformt, Hauptgrundlage für Saxos Darstellung wurde. Aber diess schliesst die Möglichkeit nicht aus, dass einzelne Züge lange ihre eigenen Wege gewandert sein mögen.

Die Sage ist wahrscheinlich schon im 9. Jahrhundert an halb- oder ganz heidnische Dänen übertragen worden. Sie muss schon in dem Kreis der Nordleute, in dem sie zuerst im Westen sich befestigte, eine völlig nordische Form angenommen und muss später auf ihrer Wanderung in der mündlichen Tradition stetig neue Veränderungen erlitten haben, welche sie mehr und mehr von dem fremden Vorbilde entfernten.

Es ist möglich, dass Skalden der nordischen Häuptlinge Einfluss auf die Umbildung der Sage zu einer nordischen Dichtung gehabt haben und dass Teile davon in altdänischer Sprache als epische Lieder behandelt waren, aber in ihrer Gesammtheit wurde die Sage, welche Saxo erzählt, wohl nie in gebundener Form vorgetragen.[1])

Vergleichen wir nun die antike Trojasage in ihrer Gesammtheit, so sehen wir, dass sie im Norden vollständig verwandelt ist, so dass man bei durchgehender Untersuchung grosse Mühe hat, die verbindenden Fäden zu finden und zu ordnen. Sie ist in einer Weise verändert, wie eine Erzählung, eine Dichtung es nicht leicht werden kann, wo sie nicht durch viele Mittelglieder von ihrer Quelle weg, teilweise von der mündlichen Tradition getragen, zu einem fremden Volk mit ganz anderer Lebensauffassung, anderen Sitten, anderer Sprache, anderen Dichtungsformen, als das Volk hatte, bei welchem sie entstanden ist, übergeleitet wird und bei ihm neue Keimkraft empfängt.[2]) Der ursprüngliche Zusammenhang, die Motivierung Bedeutung und Lokalisierung der trojanischen Sage ist in der nordischen Erzählung vollständig aus dem Auge verloren. In dieser ist keine Rede von Belagerung oder Zerstörung einer Stadt. Die

S. 159.

1) Vgl. Notae uberiores S. 120: »Prosaicam fuisse, quam Saxo coram oculis habuerit, narrationem, ex eo conjicio, quod nulla intersperserit carmina.«

2) Eine ähnliche Veränderung kann bei vielen Märchen nachgewiesen werden. Auch mehrere Balladen aus dem Mittelalter geben uns lehrreiche Analogien. Man vergleiche z. B. das nordische Lied von »liden Karen« mit der lateinischen Legende von St. Catharina, vgl. Svend Grundtvig: Danm. gamle Folkevis. II S. 543 ff.; das niederländische Lied von Herr Halewijn mit der alttestamentlichen Erzählung von Judith und Holophernes, vgl. meine Ausführung in »Det philologisk-historiske Samfunds Mindeskrift«. Kph. 1879. S. 75—92.

zahlreiche Schaar ausgeprägter Persönlichkeiten, unsterblicher Götter, von Kriegsfürsten mit mutigen Waffenträgern, von weisen Alten und schönen Frauen, sie ist zerstoben. Zwei Helden, die mit einander um ein Weib kämpfen, sind fast die Einzigen, welche noch hervorragen. Um sie hat die Sage die zerstreuten Züge gruppiert, welche, manchmal mit grosser Treue, an einer vereinzelten Stelle fast Wort für Wort, festgehalten wurden.[1])

Werfen wir einen Blick auf die Züge in der Hotherussage, die aus Erzählungen über den trojanischen Krieg bewahrt wurden, und auf die Art und Weise, in der sie wiedergegeben sind, so sehen wir, dass die Männer, bei denen die Grundlage der Hotherussage sich zuerst in der mündlichen Tradition fest gestaltete, ohne Vergleich mehr Sinn für Poesie überhaupt und für heroische Dichtung im Besonderen hatten, als der Verfasser der Schrift, welche unter Dares Phrygius's Namen geht, obwohl sie in mehreren wesentlichen Gliedern der Erzählung von seiner Darstellung beeinflusst wurden. Sie entfernten nicht, wie Dares, alles Uebernatürliche, um eine scheinbar rein historische Erzählung zu erhalten; im Gegenteil erhaschten sie mit regsamer Phantasie gerade die Sagenzüge, in welchen das Eingreifen übernatürlicher Mächte in das Schicksal der Helden erzählt wurde, hielten sie fest und bildeten sie mit Hingebung weiter.

Saxo hat natürlich seine Erzählung von Hotherus und Balderus oder irgend einen Zug aus ihr nicht selbst aus Schriften über den trojanischen Krieg geschöpft. Seine Hauptquelle muss die mündliche dänische Sage gewesen sein, wie er selbst andeutet,[2]) und wie namentlich das Anknüpfen der Erzählung an verschiedene Oertlichkeiten in Dänemark beweist. Diese von Saxo wiedererzählte

S. 160.

1) Vgl. Rassmann »Die deutsche Heldensage« I, 360: »Zugleich muss man auch die Eigentümlichkeit der Sagen und Lieder erwägen, dass bei der lebendigen Fortpflanzung von Mund zu Mund die Hauptbegebenheiten auf andere Helden übertragen und willkürlich verändert werden, während einzelne Züge treu im Gedächtniss bewahrt bleiben.«

2) S. z. B. Saxo p. 118: Inimicum opinioni esset, nisi fidem antiquitas faceret, deos ab hominibus superari. Deos autem potius opinative, quam naturaliter dicimus. Talibus namque non natura, sed gentium more, divinitatis vocabulum damus.

dänische Sage ist und war von jeher eine heroische Sage. Es ist vergebliche Mühe, sie mit Gewalt zu einem symbolischen Ausdruck des Kampfes zwischen den Mächten des Lichtes und der Finsterniss, sei es im physikalischen oder im moralischen Verstand, machen zu wollen. Die dänische Sage, aus welcher Saxo's Erzählung von Hotherus und Balderus stammt, war im Heidentum kein wesentliches Glied der Glaubenslehre und ihrer Darstellung. Ihr eigentliches Wesen war im Gegenteil poetisch, war die Schilderung von Personen, ihrem Charakter und Auftreten, von Begebenheiten, in welchen sich ihr Leben bethätigte. Der Umstand, dass die eine Hauptperson dieser Dichtung Óđins Sohn ist, macht in dieser Hinsicht keinen wesentlichen Unterschied. Nur in der von den Isländern erhaltenen Form der Baldrsage tritt das religiöse Element stark hervor.

Die Berichte vom trojanischen Krieg, welche die Nordleute im Westen vernahmen und zu den Sagen von Hǫđr und Baldr umschufen, scheinen keine wahre poetische Einheit gebildet zu haben. Der dänischen Umdichtung der Sage wird man allerdings eine solche Einheit nicht absprechen wollen, aber der eine ihrer Helden, Baldr, gelangte, so weit wir sehen können, hier nicht zu einer klar ausgeprägten Persönlichkeit mit durchgeführtem Charakter. Doch ist es bei ihm, wie in anderen Beziehungen, schwer zu bestimmen, was die Sage bei Saxo von dem verloren haben mag, was sie früher in Dänemark besass. Die selbständige dichterische Tätigkeit, mit welcher die Nordleute den fremden Stoff umgeschaffen und ihm einen nationalen Charakter gegeben haben, ist durch die ganze Sage hindurch deutlich zu erkennen, und vielleicht am deutlichsten in ihrem Schluss, in der Erzählung, wie Othinus dem Balderus einen Rächer erweckt.

Von den Gliedern in Saxos Erzählung, welche der Dichtung von Paris und Achilles nicht ursprünglich zugehörten, begleiteten einzelne wahrscheinlich die Sage schon von der irischen Tradition her, da sie griechischer Herkunft zu sein scheinen; so Nannas Begründung für ihre Abweisung des Balderus. Aber die meisten der fremdartigen Bestandteile kamen gewiss in Dänemark hinzu; teils rankten sie sich an die mündliche dänische Sage an, teils sind sie von Saxo selbst hinzugefügt, der durch Einschaltung von verschie- S. 161.

denen, ursprünglich der Sage fremden Episoden die Einheit derselben gestört hat. Diese in Dänemark hinzugekommenen Züge scheinen teils englischen Ursprungs zu sein, wie die Sage von Gelderus, teils nordischen.

In mehr primitiven Verhältnissen, wenn die Völker einen engeren Gesichtskreis haben und ihre Fähigkeit, ohne das Eigene aufzugeben, sich in fremde Nationaleigentümlichkeiten zu vertiefen, noch wenig entwickelt ist, fühlen sie einen natürlichen Drang, die Erzählungen, welche sie mit Interesse festhalten, in jeder Hinsicht als einheimische erscheinen zu lassen. Diess zeigt sich u. a. darin, dass sie die Begebenheiten, um welche die Erzählungen sich drehen, aus den fremden Gegenden, in welchen sie ursprünglich vor sich gingen oder vor sich gegangen sein sollten, auf wohlbekannte Orte in oder nahe bei ihrer Heimat übertragen. Die von der Fremde her angenommenen Sagen wurden, oft wegen der einen oder der anderen zufälligen Aehnlichkeit in Namen, an einheimische Ortsnamen geknüpft, die für die kommenden Geschlechter das Mittel wurden, die Sagen im Gedächtniss des Volkes zu bewahren und Beweise dafür, dass die Begebenheiten, von denen die Sagen sprechen, sich wirklich an diesen Orten zugetragen haben.

Dieser Drang, der sich bei den verschiedensten Nationen geltend machte, und den wir bei den Nordleuten in gar manchen Fällen nachweisen können, war in der angedeuteten Richtung auch in der dänischen Sage von Hotherus und Balderus wirksam. Alle Begebenheiten gehen hier im skandinavischen Norden vor oder in Nachbarländern, in welchen die Nordleute oft verkehrten. Alle auftretenden Personen sind Nordleute oder Leute von nahe sitzenden Völkern, mit welchen die Nordleute in Verbindung standen. Diese Verwandlung der Scenerie der trojanischen Sage erklärt sich im Allgemeinen hinreichend aus dem angeführten Drang, die aus der Fremde aufgenommenen Sagen völlig zu einheimischen zu machen, aber sie wird um so erklärlicher, wenn wir uns erinnern, wie abendländische Völker im frühen Mittelalter ihre eigene Stellung zu den Trojanern und anderen bei den klassischen Autoren zugleich mit ihnen erwähnten Völkern aus dem fernen Osten auffassten. Wie die Römer die Entstehung ihres eigenen Volkes mit der Ankunft trojanischer Flüchtlinge in Italien in Zusammenhang brachten, so liebten es die Völker des Mittelalters ihre Herkunft von den Verteidigern oder Zerstörern des alten Ilion herzuleiten. Sogar die Männer, die sich mit gelehrten Studien beschäftigten, entbehrten der Kritik und der Kenntnisse, die ihnen die Augen

für die Kluft hätten öffnen können, welche sie von den Völkern der alten Dichtungen trennte, und aus dem Kreis der Gelehrten drangen solche genealogische Phantasien bald zu allen Gebildeten hindurch. Im 7. und 8. Jahrhundert wurde im Frankenreich die Theorie ausgebildet, dass die Franken von Priamus und seinem Volk abstammten. Ein Dichter irischer Abkunft lässt 788 Karl Magnus seine Grossen als Abkömmlinge jenes Königsgeschlechtes ansprechen, welches aus Trojas Mauern auszog, und diese Vorstellung ist unter Karls Nachfolgern allgemein verbreitet. Die phantastische Vorstellung von der Herkunft der Franken scheint früh in Britannien bekannt geworden zu sein, da alle Wahrscheinlichkeit dafür spricht, dass sie dazu beigetragen hat, hier eine verwandte Theorie hervorzurufen, ganz wie später im Mittelalter die fränkischen Kombinationen durch englische Mittelglieder Einfluss auf isländische Historiker bekamen. Die britische Theorie tritt zuerst klar hervor bei dem Waliser Nennius, der 822 in seiner Historia Britonum des Aeneas Urenkel Brutus nach Britannien kommen lässt.

S. 162.

Wir dürfen also glauben, dass die Leute auf den britischen Inseln, welche den Nordleuten Erzählungen über den trojanischen Krieg mitteilten, weder selbst eine Vorstellung davon hatten, noch bei ihren Zuhörern eine solche hinterliessen, dass diese Erzählungen sich um Begebenheiten drehten aus Zeiten, Völkern und Ländern, von denen sie selbst durch eine weite Kluft geschieden waren; auch die Nordleute konnten also um so leichter diese Begebenheiten in nahen Bezug auf sich und ihr eigenes Land setzen.

Die specielle Art, auf welche die Sage von Hǫðr und Baldr mit Oertlichkeiten in Dänemark verknüpft und Hǫðr in genealogische Verbindung mit dänischen Königen gebracht wurde, gehört allerdings einer Zeit an, welche lange hinter die Entlehnung der Sage von Leuten auf den britischen Inseln fällt, und diese Lokalisierung der Sage ist wohl im eigentlichen Dänemark erfolgt. Aber wir dürfen vermuten, dass die Uebertragung der Begebenheiten nach dem Norden im Grossen und Ganzen schon innerhalb des Kreises von Nordleuten stattfand, bei welchen die Sage zuerst festen Fuss fasste.

Ich wage nicht zu bestimmen, wie weit zufällige Aehnlichkeiten in den Namen irgendwie Einfluss bei dieser ersten Uebertragung gehabt haben, wie bei so manchen historischen Kombinationen bei Völkern des Mittelalters. Ich will eine Frage anführen, die sich mir aufgedrängt hat, welche ich aber nicht zuversichtlich zu bejahen wage. Balderus sammelt ein dänisches Heer zum Krieg gegen Hotherus in welchem er fällt, und die Dänen trauern über

Balderus's Fall.[1]) Sollten die Nordleute von ihren Gewährsleuten auf den britischen Inseln »Danaer« als Namen der Griechen gehört haben [2]) und sollte die zufällige Aehnlichkeit zwischen diesem Namen und dem Namen »Danir« *Dänen* mit dazu beigetragen haben, dass Baldr zum Führer der Dänen gemacht wurde, wie diese Namensähnlichkeit später die mittelalterlichen Geschichtsschreiber bewog, die Dänen zu Abkömmlingen der Danaer zu machen? [3])

S. 163. Ich lasse diess dahingestellt und werde im Folgenden betrachten, auf welche Art Hǫðr später in Verbindung mit nordischen Königsgeschlechtern gebracht wurde.

Hotherus ist von Saxo auf folgende Weise in die dänische Königsreihe eingeschoben: Hotherus und Atislus sind Söhne des schwedischen Königs Hothbrodus, der durch Helgo fällt, den Vater des Rolvo Krage. Nachdem Hiarthvarus den Rolvo getötet hat und selbst zur Rache umgebracht war, wird Hotherus, dessen Grossmutter väterlicherseits eine Tochter des dänischen Königs Hadingus war, zum König von Dänemark gewählt und sein Sohn Röricus mit dem Beinamen Slyngebond ist dort nach ihm König. Die Reihe Helgi-Rolfr Hǫðr-Rœríkr ist kaum erst durch Saxo's Kombinationen entstanden, sondern er hat sie wahrscheinlich aus älteren dänischen Königsreihen herübergenommen. Hiefür spricht der Umstand, dass diese vier Namen in derselben Reihenfolge in dem Königsregister vorkommen, welches als »Series Runica Regum Daniae altera« bezeichnet wird, und welches mit Erik Menved und seiner Gemahlin endigt, die beide 1319 starben. Diese Reihe, welche in der Runenhandschrift des Schonischen Gesetzes steht, aber von einer anderen Hand als das Gesetz geschrieben ist, scheint ihrem Ursprung nach von Saxo unabhängig zu sein und (unmittelbar oder mittelbar) aus einer mit Saxo nahe verwandten Königsreihe zu stammen, die älter war als dieser. Diess scheint desshalb wahrscheinlich, weil sie nicht selten ursprünglichere Namensformen hat als Saxo [1]) und weil wir in ihr Beinamen finden, die bei ihm fehlen, sowie einzelne historische Notizen, die von seiner Darstellung abweichen. Auch andere dänische Königsreihen, die wenig-

---

1) Saxo S. 123 f.

2) Dieser Name kommt bei Dares nicht vor, aber u. a. bei Hygin, Statius, Vergil und in Kommentaren zu letzterem.

3) So der normannische Schriftsteller Dudo aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts, Wilhelm von Jumiège aus d. Mitte des 12. Jahrhunderts, Saxo und das Chronicon Erici regis. Vgl. Notae uberiores S. 44 f.

S. 163. 1) So roþrik: Saxo Röricus; ambluþe: Saxo Amlethus; larmund (Fehler für iarmundrik): Saxo Jarmericus.

stens teilweise von Saxo unabhängig zu sein scheinen, haben die Reihenfolge Helgi - Rolfr - Hǫðr - Rœríkr. Zur Erklärung dieser Reihenfolge muss ich zuerst hervorheben, dass Röricus, der bei Saxo des Hotherus's Sohn ist, nicht gleichzeitig mit Hotherus in die Königsreihe eingeschoben wurde, sondern dass der Name Rœríkr für den König, der ungefähr Rolfs Zeitgenosse war, sich in der Königsreihe fand, ehe Hǫðr in sie eingefügt wurde. Sven Aagesøn, dessen Geschichtswerk um 1187 geschrieben ist, nennt den Hǫðr nicht, sondern hat nach Rolf Kraki seinen Sohn Rökil mit dem Beinamen Slaghenback (d. i. den Hrœrekr Sløngvanbaugi der Isländer) und dann Frothi hin Frökni.[2]) Dass Rœríkr in der dänischen Königsreihe älter ist als Hǫðr und ursprünglich unabhängig von ihm zeigt sich noch deutlicher in isländischen Aufzeichnungen der Skjǫldunge-Reihe, wo wir finden: Fróði enn frœkni: sein Sohn Ingjaldr Starkaðarfóstri: sein Sohn Hrœrekr hnøggvanbaugi: sein Sohn Fróði: sein Sohn Hálfdan: sein Sohn Hrœrekr sløngvanbaugi.[3])

Eine Spur, die auf den Sagenkönig Hrœrekr hnøggvanbaugi (d. i. der geizig mit Ringen ist) hinweist, findet sich auch bei Saxo S. 97, wo Rolvo besprochen wird als der **S. 164.**

Qui natum Böki Röricum stravit avari.

Saxo hat offenbar eine dänische Form missverstanden, welche dem *isl.* Hrœrek hnøggvanbauga entsprach, und welche möglicher Weise naggabøgha lautete. Er verstand bøka (was aus -bøgha entstellt war) als Genitiv des Namens von Rœríks Vater und nagga als Epitheton dazu. Ferner kann erwähnt werden, dass in der Hrólfssaga Kraka,[1]) die in ihrer jetzigen Gestalt sehr jung ist, aber aus einer alten Quelle schöpfte, ein Hrókr auftritt, der

2) Langebek Scr. rer. Dan. I. 45.

3) So in d. Flat. I, 27 (= Fas. II, 12 f.), wo jedoch Fróði, der Sohn des älteren Hrœrekr fehlt. Cod. AM. 284 4[0], der eine Abschrift von Stücken der Hauksbók enthält, von denen jetzt mehrere im Original verloren sind, hat dieselbe Reihe: hier findet sich Fróði, aber Hrœrekr hnøggvanbaugi (hier hóggvanb. geschrieben) und Hr. sløngvanbaugi haben den Platz vertauscht. Dagegen werden in dem Geschlechtsregister, welches Haukr Erlendsson im cod. AM. 415 4[0] hat aufzeichnen lassen (Langebek Scr. rer. Dan. I, 5) nach Fridleifr folgende genannt: Frode F[r]ækni hans svn — Ingialdr Starkadar fostri hans svn — Halfdan brodir hans — Helgi oc Hroar hans synir — Rolfr Kraki Helga svn — Hrærekr Hnavggvanbavgi Ingiallz svn — Frode hans svn — Halfdan hans svn — Hrærekr Slavngvanbavgi hans svn. — Munch (Norske Folks Historie a 349) meint, dass hans nach Halfdan brodir ursprünglich nicht, wie der Abschreiber verstand, auf Ingjaldr hinwies, sondern auf Frode. In der Hrólfssaga Kraka (Fas. I, 3) ist Hálfdan Vater des Hróarr und Helgi Bruder des Fróði. Aber bei Saxo S. 80 ist Haldanus Vater des Roe und Helgo Sohn Frotho's des 1.

S. 164. 1) Fas. I, 24—27.

Schwestersohn des Hróarr und Helgi ist, und der einen kostbaren Ring in das Meer schleudert. In ihm erkenne ich den Hrœrekr slengvanbaugi (d. i. Ringschleuderer), denn Saxo erzählt,[2]) dass Röricus den Beinamen Slyngebond davon erhielt, dass er einen Ring so schleuderte, dass er in das Meer fiel. Ja ich sollte meinen, dass ursprünglich nur e i n dänischer Sagenkönig mit Namen Hrœrekr existierte, der zuerst den Beinamen hneggvanbaugi erhielt und nachher als Gegensatz hiezu den Zunamen slengvanbaugi, dessen Bedeutung man verkannte, da man zu seiner Erklärung die bei Saxo und die in der Hrólfssaga erzählte Geschichte erdichtete. Zur Bestätigung hiefür kann zunächst der Umstand angeführt werden, dass jener Röricus, der durch Rolvo fällt, und in welchem ich oben den Hrœrekr hneggvanbaugi wiedererkannte, zuerst gierig über seinem Gold gebrütet, später aber, um möglicher Weise sein S. 165. Leben zu retten, seine Schätze den Feinden hingestreut haben soll,[1]) so dass also beide Zunamen auf ihn passen konnten. Zweitens kann angeführt werden, dass nach der Hrólfssaga Hrókr, der offenbar mit Hrœrekr slengvanbaugi identisch ist, »sehr habsüchtig« gewesen sein soll. Der Ueberlieferung, dass Hrœrekr s l e n g v a n b a u g i Urenkel des Hrœrekr h n e g g v a n b a u g i gewesen sein soll, widerspricht drittens der Umstand, dass Hrókr in der Hrólfssaga (d. i. Hrœrekr slengvanbaugi) mit Hróarr und Helgi gleichzeitig ist, welche hier seine Mutterbrüder sind.

Die zwei Könige Fróđi-Hálfdan, welche in der isländischen Geschlechtsreihe die zwei Könige Hrœrekr trennen, halte ich hiernach für eine Wiederholung des Fróđi frœkni und seines Bruders oder Sohnes Hálfdan. Der eine dänische König, den wir so erhalten, Hrœrekr hneggvanbaugi oder slengvanbaugi, ist sicherlich derselbe, wie der im Beówulf[2]) erwähnte Hrêdrîc Hrôđgârs Sohn. In diesem Gedicht spricht Hrôđgârs Gemahlin die Hoffnung aus, dass sein Brudersohn Hrôđulf, wenn Hrôđgâr vor ihm sterbe, dem Sohne seines Oheims eine treue Stütze sein werde;[3]) aber es wird angedeutet, dass diese Hoffnung nicht in Erfüllung ging.[4]) Diese

---

2) Saxo S. 134.

S. 165. 1) Saxo S. 98:

Annellos ultro metuens dare, maxima nolens
Pondera fudit opum, veteris populator acervi.

2) V. 1189. 1836 (Grein). Schon N. F. S. Grundtvig in seiner Ausgabe des Beowulf S. 204 identificierte Hrêdrîc mit dem Röricus, der nach Saxo von Rolvo getötet wird.

3) V. 1180—1187.

4) V. 1164 f.

Andeutung nun wird verständlich aus Saxos Bericht, dass Rolvo den Röricus um das Leben brachte.

Die Aehnlichkeit des Namens ist wahrscheinlich der Grund, dass man Hotherus (Hǫđr) zum Sohn des Hothbrodus (Hǫđbroddr) machte.[5]) Da Hǫđbroddr in der Sage als schwedischer König bekannt war, wurde Hǫđr, der zu seinem Sohn gemacht wurde, in der dänischen Sage ein schwedischer Königssohn. Hothbrodus wurde bei Saxo zum Vater des schwedischen Königs Atislus durch Verwechslung mit Óttarr, dem Othere des Beówulf. Dass aber Hǫđbroddr in der Sage als schwedischer König gekannt war, ehe er mit Óttarr verwechselt wurde, und Hǫđr zum Sohn bekam, darf man daraus schliessen, dass die von den Isländern bewahrten Gedichte von Helgi Hundingsbani nach verschiedenen Anzeichen zu schliessen, sich den Hǫđbroddr gleichfalls in Schweden dachten.

Als Sohn des Hǫđbroddr wurde Hǫđr in der dänischen Sage auch gleichzeitig mit Rólfr Kraki und in Begebenheiten verwickelt, die in Dänemark vor sich gingen. Es ist gewiss nicht erst die Verwechslung mit Ottarr, welche Anlass gab, Hǫđbroddr in diese Zeit zu verlegen. Im Gegenteil scheint Helgi, der den Hǫđbroddr tötet, von Anfang an als der Skjoldung dieses Namens, Hróars Bruder und Hrólfs Vater aufgefasst worden zu sein.[1]) S. 166.

Eine Untersuchung über die Ortsnamen in Dänemark, an welche die Sage von Hotherus und Balderus bei Saxo geknüpft ist, scheint hier nicht notwendig.

---

5) In d. Flateyjarbók I, 24 (Fas. II, 8) steht: Ættartala fra Haud. Haudr ætti þar riki er kallat er Hadaland. hans son var Hoddbroddr.... Also auch hier hat die Namensform Veranlassung zu der genealogischen Verbindung des Hǫdr und Hǫdbroddr (der in der Flb. minder richtig Hoddbroddr geschrieben ist) gegeben.

S. 166. 1) In den von den Isländern bewahrten Gedichten auf Helgi Hundingsbani, worin die Sage nach meiner Ansicht wesentliche Glieder aus der antiken Sage von Meleager aufgenommen und mit der Vǫlsunga Sage in Verbindung gebracht hat, wird Helgi als dänischer König angesehen, der auf Seeland zu sitzen scheint.

Saxo S. 82 erzählt, dass Hothbrodus mit Roe in drei Schlachten kämpft und ihn tötet. Als Helgo diese Nachricht erfuhr, schloss er seinen Sohn Rolvo in die Burg von Lethra um sein Leben zu sichern. Darauf liess er seine Trabanten (satellites) in den Städten ringsumher ziehen und die Statthalter (praesides) töten, die Hothbrodus eingesetzt hatte. Diesen selbst und sein gesammtes Heer überwand er in einer Seeschlacht vollständig, in welcher der feindliche König fiel. Steht diess in irgend welchem Zusammenhang mit dem ags. Bericht, dass Hrôđwulf und Hrôđgâr bei der Burg Heorot die Streitkräfte der Heađobearden vernichteten? Widsîđ v. 45—49; vgl. Beówulf v. 83—85. Der Name Heađobeardan ist zwar sprachlich nicht identisch mit Hǫđbroddr, dem im Ags. Heađobrord entsprechen würde, klingt an diesen jedoch sehr nahe an. Die Burg Heorot scheint in der Wirklichkeit dem Hleiđr der nordischen Sage zu entsprechen.

Wenn Balderus die Dänen führt und wenn Hotherus zu einem schwedischen Königssohn gemacht wird, so ist es natürlich, dass Gevarus, der König, bei dem Hotherus fern von seinem Vaterhaus erzogen wurde, weder in Dänemark angesessen gedacht werden konnte, noch in Schweden. Während seines Aufenthaltes bei Gevarus geschieht es, dass Hotherus nach der Jagd im Wald zum ersten Mal den übermenschlichen Jungfrauen begegnet. Ich versuchte zu zeigen, dass diese Begegnung ursprünglich identisch mit der Begegnung des Paris mit den drei Göttinnen auf dem Berge Ida ist. Ob der Umstand, dass Gevarus, in dem ich den Cebren wiedergefunden habe, nach der ursprünglichen Sage seine Heimat also in einer waldreichen Gebirgsgegend hat, mit dazu beitrug, dass er in der dänischen Sage zum König von Norwegen gemacht wurde, will ich nicht entscheiden. Man könnte sich denken, dass Saxo Hǫđrs Pflegevater Gevarus d. i. Gefr mit dem in der Flatb. I, 22 erwähnten König von Hǫrđaland Jǫfurr edr Josurr verwechselt oder willkürlich identificiert habe (dessen rechter Name, wie in der Hálfssage, Jǫsurr ist), und dass er gerade desshalb den Gevarus zu einem König in Norwegen machte. Saxo, der sogar den Hǫđbroddr mit Óttarr und den Gautrekr (Gotricus) mit Guđrøđr (Godefridus) zusammenwirft, konnte wohl den Namen Gefr (Gevarus) mit Jǫfurr, Jafurr verwechseln, da er Gerithaslavus (S. 514) = *an.* Jarizleifr schreibt. Doch ist diese Vermutung gewagt, weil das, was Saxo von Gevarus erzählt, nur durch vereinzelte schwache und zweifelhafte Verbindungsglieder sich an den in der Hálfss. Kap. 3 mitgeteilten Bericht über Jǫsurr anknüpfen liesse. In Excurs 10 werde ich nachzuweisen suchen, wesshalb Gelderus König von Saxland heisst. Rossthiofus ist, wie schon oben bemerkt, ein Finne geworden, weil er ein Seher ist. Wie weit irgend welche besondere Rücksichten dazu beigetragen haben, Rindas Vater zu einem Russenkönig zu machen, konnte ich nicht ermitteln.

Dasjenige Stück der zweiten Runengenealogie (series Runica), S 167. welches die Hotherussage angeht, lautet: ok hælhe kunung hans broþer drap kunung hotbrod af sueriki ok skataþe þriþia tima þyhþist land. þa var rolf kunung krakæ halhæ sun. i hans tima var hialti ok biærghi. ok hans mahg het iarmar. þa var heþær kunung i sueriki. i hans tima var baldær þouhma sun kunung af sialandæ. þa var roþrik kunung heþþærs sun.[1])

Thorsen[2]) meint, dass hier eine ursprünglichere Darstellungsform erhalten sei als bei Saxo, insofern Baldr ursprünglich ein Kleinkönig in Seeland war, den Saxo zum eigentlichen König

1) Codex Runicus fol. 93 a. b.

2) Thorsen: Om Runernes Brug til Skrift S. 46.

machte und an den er anknüpfte »was von mythologischen, missverstandenen und entstellten Sagen bekannt war«. Aber die Verbindung zwischen hoþær und baldær, die sich auch hier findet, zeigt, dass auch der Baldr dieses Runenregisters in seinem Ursprung eine mythisch-poetische, nicht eine historische Persönlichkeit ist.

Thorsen scheint in den Worten þouhma sun den richtigen altdänischen Namen des menschlichen Vaters des Kleinkönigs Baldr angegeben zu finden. Aber þouhma kann in dieser Form nicht mit irgend welchem bekannten nordischen Namen in Verbindung gebracht werden, und der Laut ou kommt in der Sprachform des schonischen Gesetzes nicht vor. þouhma kann desshalb keine richtige Namensform sein und beweist jedenfalls nichts für einen historischen Baldr, mag nun die Vermutung, die ich im Folgenden über diesen Namen wage, richtig sein oder nicht. Meine Voraussetzung ist einerseits, dass þouhma kein richtiger Name ist, auch keinem bekannten Namen soweit gleicht, dass er daraus entstellt sein könnte; andererseits, dass Baldr überall sonst Óđins Sohn heisst. Da liegt nun die Vermutung nahe, dass der christliche Schreiber Bedenken hegte, geradezu den obersten heidnischen Gott als Vater eines Königs von Seeland zu nennen und dass er desshalb Ođins Namen auf geheimnissvolle Weise schrieb. Nun ist auf dem Steine von Rök in Östergötland die Art Geheimschrift angewendet, dass jede Rune mit derjenigen ausgedrückt wird, die ihr in der Reihe unmittelbar vorausgeht.[3]) Versuchen wir diesen Schlüssel bei þouhma, so bekommen wir für þ den Anfangsbuchstaben von Óđins Namen. Das unmittelbar folgende o kann eingesetzt sein, um den Schlüssel anzugeben. Etwas Aehnliches ist es, wenn der Name ærlikr (d. i. Erlingr) in einer Inschrift von Maeshowe auf den Orkneys mit Zweigrunen geschrieben ist, während der erste Buchstabe doch zugleich mit der gewöhnlichen Rune ausgedrückt ist.[4]) Nehmen wir also o in þouhma nicht mit in die Geheimschrift und setzen wir für jeden anderen Buchstaben die Rune, welcher in der Reihe unmittelbar darauf folgt, so erhalten wir o þ n y s, was vielleicht Óđins ausdrücken könnte.[1]) S. 168.

3) Vgl. meine Abhandlung über den Roksten (Antiqv. Tidskr. f. Sverige V) S. 82.

4) Ebd. S. 81.

S. 168. 1) Was y statt i anlangt, so kann in den nun im Originale verlorenen Stücken des ersten Runenregisters Hyltha verglichen werden. Langeb. Scr. r. Dan. I, 27; Hylthetan, Hylthetans I, 28; Ymma I, 29. Es sollte, wenn meine Vermutung richtig ist, þoumha geschrieben sein, was oþyns geben würde. Mit þouhma für þoumha kann verglichen werden, dass in der zweiten Königsreihe mahg geschrieben ist und doch enghland. In der Þórsdrápa ist Sn. E. I 300 (Sk. 14) nach dem Cod. Reg. O đ n i s = O đ i n s geschrieben, allein aus Cod. Worm. führt Thorlacius O đ i n s an.

In der Series Runica prima hat Hotter die Hyltha [2]) zur Gemahlin; aber der Verfasser dieser Königsreihe scheint für eine ganze Menge Königinnen die Namen frischweg erdichtet zu haben, oft, doch nicht immer, so dass diese Namen mit den Namen der entsprechenden Könige alliterieren. [3])

Excurs 3.

Hotherus und Walther von Aquitanien.

Robert Rischka stellt in seinem ziemlich geschmacklosen und verschrobenen Buch »Verhältniss der polnischen Sage von Walgierz Wdały zu der deutschen von Walther von Aquitanien«, Brody 1880, die Ansicht auf, dass die Sage von Hotherus bei Saxo in Beziehung zur Walthersage stehe. Er hebt die Berührungspunkte hervor, dass Hotherus die Nanna, um welche Balderus vergebens wirbt, durch Gesang gewinnt, wie Walther nach der polnischen Sage (die zuerst in Boguphals lateinisch geschriebener Chronik aus dem 13. Jahrhundert vorkommt) die Helgunde durch Singen gewinnt, die um seinetwillen einen alemannischen Königssohn verschmäht, und dass Hotherus zum Schluss wie Walther seinen Nebenbuhler tötet. Diese Aehnlichkeiten halte ich für zufällige. Nach Boguphal singt Walther bei Nacht Liebeslieder vor den Fenstern Helgundes und erweckt dadurch ihre Liebe, während Hotherus bei Saxo Nannas Liebe nicht durch seinen Gesang gewinnt, sondern S. 169. dadurch, dass er Meister in allerlei Fertigkeiten und Künsten ist, unter anderem auch im Spielen der verschiedensten Instrumente. Die Sage von Hotherus hat im Uebrigen keine Aehnlichkeit mit der Walthersage. Fr. Vogt, der sich im Literar. Centralblatt 27. Nov. 1880 an Rischkas Meinung vom Zusammenhang zwischen den zwei Sagen anschliesst, führt als weitere Aehnlichkeit zwischen ihnen an, dass Hotherus um Balderus töten zu können, sich Mimings Schwert aneignet und dass Waldere nach dem ags. Gedicht über ihn im Kampfe mit seinem Gegner »das Schwert des Miming« trägt. Diese Aehnlichkeit gründet sich auf ein Missverständniss. Walderes Schwert, nicht der Eigentümer des Schwertes, heisst Mimming, während Mimingus bei Saxo Name des Eigentümers des Schwertes ist, nicht des Schwertes selbst. [1]) Mimming, was *an.* richtiger mimmungr als mímungr geschrieben wird, scheint nicht einmal der Form nach mit Mimingus zusammenzufallen.

2) Langeb. Scr. r. Dan. I, 27.

3) Ueber Baldrs Vorkommen in neueren dänischen Liedern u. Sagen vgl. Excurs 11.

S. 169. 1) Die Darstellung im sogen. Chronicon Erici regis (Langeb.

Excurs 4.

Nanna — Oenone.

Nanna, der Name der Frau des Hotherus bei Saxo, ist nach meiner Ansicht eine Umänderung von Oenone, *Οἰνώνη*, dem Namen von Paris's erster Frau. Die Silbe oe in Oenone konnte nach einer Eigentümlichkeit der nordischen Sprache nicht unbetont im Namen stehen bleiben und ist desshalb abgeworfen worden.[2]) Der Konsonant (n) nach dem betonten Vokal wurde verdoppelt (verlängert), während das vorausgehende ō zu ă wurde. Dieser Lautwandel hat eine vollständige Analogie in der Art, wie Namen aus dem Lateinischen im Altirischen verwandelt wurden. So wird Junōnem in der irischen Uebersetzung des Dares durch Junaind[1]) (vom Stamme Junann) wiedergegeben; als irische Form von Pharao (*acc.* Pharaōnem) kommt Forann vor.[2]) S. 170.

Bei der Wahl der Namensform Nanna für Oenone, wie überhaupt bei der Ausprägung fremder Worte durch mündliche Ueberlieferung, hatte in der ältesten Zeit zugleich der Drang, dem Namen eine einheimische Form zu geben, bestimmenden Einfluss. Da wir im Norden den Mannsnamen Nannr[3]) und Nanni[4]) finden, so

---

Scr. r. Dan. I, 152): »Hother. Iste invenit in quodam nemore Sueciae gladium, qui Mimming dictus est, cum quo Balder occidit« muss sich auf Entstellung der Erzählung Saxos gründen.

2) Wie z. B. e im *an.* pistill (*mhd.* pistel) = *lat.* epistula, hi in padreimr (*mhd.* poderîm) = *lat.* hippodromus, a in postoli = *lat.* apostolus, ho in spitali (*Spital*) = *lat.* hospitale.

S. 170. 1) The Book of Leinster fol. 229 a.

2) The ancient Laws of Ireland I, 20. Wegen des Ueberganges von ō in ă vgl. *ir.* persan aus *lat.* persona, *ir.* idan aus *lat.* idoneus u. s. w. Wegen des Ueberganges von einfachem n in doppeltes n vgl. *ir.* cucenn aus *lat.* coquina, *ir.* pennait aus *lat.* paenitentia. Gleichartig ist *franz.* méridienne aus *lat.* meridiana; *frz.* Yonne aus Iona (6. Jahrhundert), Icauna (Schuchardt Vocalismus I, 129).

3) Der Mannsname Nannr kommt in Norwegen im Ortsnamen Nannzrud (Røde Bog S. 66, 232) vor, jetzt Landsrød in Notero (Matr. Nr. 84).

4) In Norwegen im Ortsnamen Nannastaðir, jetzt Nannestad in Akershus Amt. Aus Schweden nennt Lundgren (Språkliga intyg om hednisk gudatro i Sverige S. 85) Nanny Dipl. Svec. III. S. 95 (Upland um 1312),

trägt Nanna vollständig das Gepräge eines zu diesen gehörenden ursprünglich nordischen Namens und war als Frauenname wahrscheinlich bekannt, ehe er in der Baldrsage verwendet wurde, um S. 171. den fremden Namen Oenone wiederzugeben. Diess wird dadurch bestätigt, dass in den Hyndluljóð Str. 20,[1]) wie es scheint, Nanna als Name eines Weibes vorliegt, das verschieden sein muss von der in der Baldrsage vorkommenden Nanna. Diese Namen Nannr, Nanni, Nanna scheinen wie viele alte deutsche Namen [Nand] Nando, Nandung, Nandgêr [*nhd.* Ferdinand] u. s. w. von einem Adjektiv gebildet zu sein, das im Got. nanþs lautete und *kühn* bedeutete. Hiezu gehört auch das Verbum *an.* nenna *sich mit jemand* oder *auf etwas einlassen*, *got.* anananþjan *wagen* u. s. w.[2])

---

dat. Nanæ: Dipl. Svec. III S. 17 (Vesterås, im J. 1311); von diesem Mannsnamen Nanætunir z. B. Dipl. Svec. III S. 249 (i. J. 1316), jetzt Nontuna in Upland. *Dän.* Nannæ im Calend. Nestved. (Langeb. scr. r. D. IV, 294, 311.) Nanno und ein entsprechender Frauenname Nanna, Nana kommt in Diplomen von Fulda und von Lorsch im 10. Jahrhundert vor, aber auch im südwestlichen Deutschland schon im 8. Jahrhundert; s. Förstemann. In Frisland Nonno (15. Jahrhundert), Nanne (16. Jahrhundert), s. Stark: Kosenamen der Germ. S. 74, 168, 173. Nann im westlichen Schleswig Langeb. scr. r. Dan. VIII, 74, 92 f. 154, 225 ist wahrscheinlich der frisische Name. Dieses deutsche und frisische Nanno, Nanna steht kaum, wie Förstemann und Stark meinen, für Nando, Nanda, denn dem *got.* anþar entspricht *afr.* ôthar. Das deutsche Nanno ist eher identisch mit dem *an.* Namen Nafni, vgl. *mhd.* genanne, *mnl.* genan *Namensvetter.* Aber *an.* Nanna, Nannr, Nanni ist gewiss nicht von nafn abgeleitet. Doch scheint es nicht wohl möglich, überall (so beim *dän.* Nannæ *masc.*) mit Sicherheit zwischen den zwei hier angeführten Namengruppen zu scheiden.

S. 171. 1) Die Handschrift hat allerdings: Manna var næst þar Nauckua dottir, aber die Veränderung in *Nanna* scheint nötig, denn der eigene Name des Weibes scheint hier notwendig genannt werden zu müssen.

2) Es ist nicht wahrscheinlich, dass die Personennamen Nannr, Nanni, Nanna zu dem Worte nanna gehören, mit welchem die Kinder in Finnland und Esthland ihre Mutter anreden, und mit nänna, womit der Mann in gewissen Gegenden der Insel Gotland (nach Säve) seine Frau anspricht; denn dieses Wort ist im Dänischen, Norwegischen und Isländischen nicht nachzuweisen. Säve (De nordiska gudanamnens betydelse S. 79) hat jedenfalls Unrecht, wenn er in dem schwedischen Dialectworte nänna ein Zeugniss für die mythische Nanna findet. (Mit *schwed. dial.* n a n n a, n ä n n a, welches eigentlich ein Lallwort der Kindersprache ist, vgl. *fris.* n a n n *Vater*, Höfers Zeitschr. I, 109, *schweiz.* n ä n n ä *Mutter, lat.* n o n n u s, n o n n a, *gr.*

Excurs 3.

Gevarus — Cebren.

Der Name von Nannas Vater bei Saxo, Gevarus, *gen.* Gevari, gibt, wie auf S. 85 [89] bemerkt, eine nordische Form Gefr, *gen.* wohl Gefs, wieder. In diesem Namen Gefr sehe ich eine Umdeutung von Cebren, dem Namen von Oenones Vater. In Fremdwörtern, die im Nordischen oder Angelsächsischen aus dem Lateinischen aufgenommen werden, wird b im Inlaut regelrecht zu f: *an.* djǫfull *ags.* deófol = *lat.* diabolus; *an.* Tífr = *lat.* Tiberis; *ags.* fefor, fefer = *lat.* febris; Clafrione in Ælfreds Uebersetzung des Orosius IV, 11, 3 (S. 426) = *lat.* Glabrione u. s. w. Dass die Endung -en in Cebren sich bei der Uebertragung des Namens ins Nordische nicht halten konnte, ergibt sich fast mit Notwendigkeit aus der Eigentümlichkeit der nordischen Sprache. Sogar gewichtigere Endungen sind bei Lehnwörtern im Nordischen und Angelsächsischen abgeschliffen; so im *an.* Ermland = Armenia, Serkir = Saraceni; ǫlmusa = eleemosyna, Almosen; *ags.* cystbeám = *lat.* castanea.[1]) S. 172.

Endlich ist c im Anlaut von Cebren zu g in Gefr geworden. Dieser Uebergang hat eine Analogie darin, dass c im Anlaut lateinischer Worte im mittelalterlichen Latein und im Romanischen oft zu g oder im Französischen zu j wurde.[2]) Der Uebergang von lat. c im Anlaut zu nord. g kann auch sonst in Lehnwörtern nachgewiesen werden. So ist Garmr, der Name des Hundes bei Hel, gewiss eine Aenderung aus Cerberus.[3]) Aber bei der Veränder-

---

νάννας νέννος, νάννα νέννη. Aehnliche Wörter in nicht verwandten Sprachen s. bei Rietz: Svenskt Dialectlexikon s. v. nanna.)

1) Ælfrici glossae ed. Somner 65 a.

2) Z. B. *franz.* gonfler von conflare, gobelin von cobalus, geôle von caveola, germandrée von chamaedrys; s. Diez: Gramm. der rom. Sprachen I, 244, 248. Wegen deutschen g's für c in Lehnwörtern aus dem Latein s. Wackernagel: Kleinere Schriften III, 283.

3) In Garmr ist ar aus er entstanden, wie z. B. in *an.* marknadr = *lat.* mercatus, *ir.* luacharnn = *lat.* lucerna; rm aus rb wie in vermenaca (Cockaynes Leechdoms I, 8) *ital.* vermena = verbena; *ir.* carmocol = *lat.* carbunculus; *portug.* termentina = *lat.* terebintina.

ung von Cebren zu Gefr hat sicher auch jener Drang, dem Namen eine einheimische Form zu geben und ihn mit nordischen Wortstämmen in Verbindung zu bringen, mitgewirkt. Bei Gefr dachten die Nordleute wahrscheinlich an gefa *geben*, mit dem mehrere Namen in Verbindung stehen.[4])

S. 173. Da ich in diesen Studien die Ansicht vertrete, dass Volksetymologie, Umdeutung in vielen Fällen bestimmend auf die in die nordischen Götter- und Heldensagen aufgenommenen fremden Namen eingewirkt habe, will ich hier zur Bestätigung und Vergleichung eine Reihe von Beispielen von Volksetymologie aus norrönen Werken mitteilen.

1. Personennamen.

Heimgestr in den Breta sǫgur (Annaler f. nord. Oldkynd. 1849) S. 5 aus Hengest, bei Galfrid Hengistus.

Ránvæn ibid. S. 6 aus Rowena.

Sighjálmr S. 94 aus Sichelinus.

Úrækja nach der besten Handschrift der Partalopa saga aus dem Namen Urrake des franz. Gedichtes.

Illúđi Antiq. Russ. II, 401 aus Lud, Sems Sohn.

Trǫllhæna hin helga in der Flateyjarbók II, 517 aus St. Triduana.

---

4) Wenn Gefr im Gen. Gefs hatte, so ist r, welches in Cebren zum Stamme gehört, in Gefr zum Nominativzeichen r geworden. So verhält sich Bæringr (z. B. Karlam. s. S. 501) *gen.* Bærings, zu *afrz.* Berengiers (Chanson de Roland v. 795); Garmr *gen.* Garms zu Cerberus; Silfestr (*nom.* Silfest geschrieben im Dipl. Norv. IX Nr. 268 ao. 1467) zu Silvester. Gefr *gen.* Gefs verhält sich zu gefa wie fretr zu freta. Schon M. Hammerich (Ragnaroksmythen S. 112) hat Gevarus mit *Giveren* d. i. *Geber* übersetzt. Grimm: Deutsch. Myth. Nachtr. 78 identificiert Gevarus mit *ahd.* Kepaheri, aber diesem entspricht *an.* Gjafarr Fas. II, 220. P. E. Müller (Ausg. des Saxo S. 82) und Uhland (Schriften VI. 85) meinen, Gevarus sei = *an.* Jǫfurr, aber die Endung -arus, sowie *altisl.* nanna, Nefs dóttir, spricht dafür, dass Gevarus (d. i. Gefr) nicht mit Jǫfurr identisch ist, wenn es auch von Saxo, wie es scheint, damit vermengt wurde. S. oben S. 174 d. Ueb. N. M. Petersen (Nord. Myth.[2] 280) meint die richtige Form sei Gnevarus und es sei ein Strich für n übersehen worden. Aber er hat nicht nachgewiesen, dass n im Anfang des Wortes nach g durch Strich bezeichnet werden kann.

Tjarnaglófi in der Knytlinga Fms. XI, 386 aus *slav.* Cernoglow.

Ellisif aus Elisabeth.

Teitr in Gislasons 44 Prøver S. 382 f. aus *lat.* Titus, *altir.* Tit.

Jarizleifr = Jaritláfr, Jaroslaw.

Jófreyr aus *afrz.* Gaufrois, Joifrois, s. G. Storm: Sagnkredsene S. 53.

Sǫlmundr Karlam. s. aus Salomon.

2. Ortsnamen und Völkernamen.

Svíþjóð hin mikla eða hin kalda aus Scythia (Scithia frigida Ant. Russ. II, 394).

Tanakvísl eða Vanakvísl aus Tanais.

Ægisif aus Agiosophia (sic) Ant. Russ. II, 403, Hagia Sophia.

Ægisnes aus Aegos potamos.

Jǫforey aus Eporedia, Ivoreia.

Friðsæla aus Vercelli.

Feginsbrekka aus mons Fajani.

Aldinsæla aus Aldinsele.

Dyrakr, Durakr aus Dyrrhachium.

Oþensborg Postola ss. 221 (2 mal) = Aþenisborg, Athen.

Jórsalir *dat.* Jórsǫlum aus Jerusalem.

Sætt aus Said, Sidon.

Kotskógaborg aus Cozcoa, Goscova, Gutzkow.

Bæheimr Ant. Russ. II, 380 *mhd.* Beheim, Böhmen.

Gyðingar = Juden.

Blǫkumenn = *mhd.* Vlâchen, Walachen.

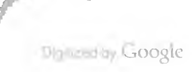
Aus dem Ags. und anderen naheliegenden Sprachen könnten viele ähnliche Beispiele von Volksetymologie beigebracht werden.

Excurs 6.

S. 174.

Heðinn im Sǫrla þáttr und in der Helga kviða Hjǫrvarðssonar.

Die oben behandelte Sage von Heðinn und Gǫndul im Sǫrla þáttr steht, wie mir scheint, mit der Sage von Heðinn in der Helga kviða Hjǫrvarðssonar in Verbindung. In beiden Sagen haben wir einen Königssohn mit Namen Heðinn. Jener Hithinus,



der die Hilda raubt, hat nach Saxo seine Heimat in Norwegen, und dort wohnt auch der Heðinn des Helgi-Liedes. Beide sitzen zu der Zeit, da die Erzählung beginnt, während des Winters ruhig zu Hause. Beide finden, als sie allein draussen im Walde sind, ein übermenschliches Weib, (im Helgi-Lied eine Unholdin, die auf einem Wolfe reitet und Schlangen als Zügel führt). In beiden Sagen verwirrt das übermenschliche Weib die Sinne des Königssohnes, nachdem er aus einem Becher getrunken hat, so dass er sich gegen einen anderen König vergeht, indem er ihn eines jungen Weibes, die Walkyrie ist, beraubt oder berauben will. (Doch tritt das übermenschliche Weib in den zwei Sagen in verschiedener Gestalt auf, und bezüglich der näheren Umstände, unter welchen der Königssohn aus dem Becher trinkt, herrscht gleichfalls keine Aehnlichkeit.)

Der König, gegen den Heðinn sich vergeht, ist im Sǫrla þáttr sein Eidbruder (dem er seine Tochter entführt), im Helgi-Lied sein wirklicher Bruder (dessen Verlobte er sich zur Braut erwählt). In beiden Sagen trifft später Heðinn in einem fremden Land — aber unter verschiedenen Umständen — den König, den er in seinem Recht gekränkt hat und spricht ihn reuevoll an. Die Worte im Sǫrla þáttr lauten: þat er þer at segia, fostbrodir at mig hefir hent sua mikit slys at þat ma einge bæta nema þu.[1]) Diese zeigen Verwandschaft mit Heðins Worten in der Helg. Hjǫrv. Str. 32: Mic hefir myclo glǫpr meiri sóttan, nach welchen S. 175. eine Doppelzeile in der Handschrift ausgefallen ist. Nach den Worten im Sǫrla þáttr darf man vielleicht sogar versuchen, den lückenhaften Text des Helgi-Liedes ungefähr in folgender Weise zu ergänzen:

Mik hefir myklu glœpr, [en, bróðir!
meiri sóttan bœta megak].

Im Helgi-Lied ist, als diese Besprechung stattfindet, Heðins Bruder Helgi von einem anderen König als Heðinn zu einem Kampf bestellt, in dem er fällt, während die Unterredung im Sǫrla þáttr damit endigt, dass Heðinn und sein Eidbruder Hǫgni einander zum Kampf herausfordern, in welchem beide fallen.

---

1) Flat. I, 281.

Die angeführten Berührungen setzen voraus, dass die eine der zwei ursprünglich von einander vollständig getrennten Sagen auf die andere eingewirkt hat. Einzelne zufällige Aehnlichkeiten, die von Anfang an zwischen den beiden Sagen bestanden, zumal der ihnen gemeinsame Name Heđinn, müssen Veranlassung dazu gegeben haben, dass mehrere Sagenzüge von der einen Dichtung in die andere übertragen wurden. Diess gilt namentlich von dem Motiv von der übermenschlichen Frau im Walde. Aus mehrfachen Gründen glaube ich, dass die Dichtung von Helgi Hjǫrvarđsson hier aus einer Recension der Hjađningen-Sage entlehnt hat, und nicht umgekehrt, obwohl die Aufzeichnung im Sǫrla þáttr viel jünger ist, als die im Helgi-Lied. Für meine Auffassung des Verhältnisses spricht u. a. der Umstand, dass die Hjađningensage, wie ich ein anderesmal nachzuweisen hoffe, einen wesentlichen Einfluss auf die Dichtung von Helgi Hundingsbani gehabt hat, mit welcher das Gedicht von Helgi Hjǫrvarđsson in naher Verbindung steht. Habe ich mit dieser Auffassung Recht, so beweist das Gedicht von Helgi Hjǫrvarđsson, dass der Sagenzug von Gǫndul in der Hjađningensage mehrere Jahrhunderte älter ist, als die Aufzeichnung desselben im Sǫrla þáttr, obwohl er in dieser Sage nicht ursprünglich ist.

Excurs 7.

S. 176.

Beneoit de Sainte-More und die Trójumanna saga.

Ich habe versucht nachzuweisen, dass mehrere specielle Uebereinstimmungen zwischen Beneoits Schilderung von Paris's Begegnung mit den drei Göttinnen und der nordischen Sage von der Begegnung mit den Walkyrien im Walde bestehen. Als eine, jedenfalls mögliche, Erklärung dieser Uebereinstimmungen habe ich die Vermutung hingestellt, dass Dares's kurzer Bericht von Paris's Urteil später mit Zügen aus anderen Quellen [1]) in einer ausführlichen Darstellung derselben vereinigt wurde, welche sowohl vor Beneoits Schilderung als vor die nordische Sage fällt.

1) [Anm. 1 des Orig. ist hier Anm. *) zu S. 100 [104].



Diese Vermutung kann vielleicht eine Stütze erhalten durch das Obwalten eines ähnlichen Verhältnisses zwischen der Schilderung der Argonautenfahrt in Beneoits Gedicht[2]) und der Behandlung desselben Stoffes in der Trójumanna saga.[3]) Diese beiden Schriften über den trojanischen Krieg, deren Hauptquelle Dares Phrygius ist, haben statt der wenigen Worte über den Zug nach Colchis am Schluss des 2. Kapitels bei Dares eine ausführliche Erzählung, deren Stoff aus Ovid entlehnt ist, namentlich aus der S. 177. 12. Heroide.[4]) Der französische Dichter und der isländische Erzähler können jedoch nicht völlig unabhängig von einander die auf Ovids Verse gegründete Episode zu Dares's Bericht hinzugefügt haben, denn es herrschen zwischen jenen zwei Verfassern mehrere Uebereinstimmungen in Zügen, die weder bei Ovid noch bei Dares sich finden, obwohl sie durch Erweiterung oder durch Missverstehen der Worte dieser Quellen entstanden zu sein scheinen. Solche Züge sind: 1) Nach Beneoit und nach der Saga begleitet Herkules den Helden in Medeas Heimat. Diese Abweichung von der antiken Sage gründet sich sicherlich auf ungenaues Lesen des Anfanges von Dares's 3. Kapitel. 2) Nach Ovid bittet Jason die Medea um Hülfe, aber sowohl bei Beneoit als in der Saga ergreift Medea die Initiative. 3) Medea schickt nach Beneoit und der

2) V. 1133—2062 Jolys Ausg.

3) Kap. 9—10 Annal. f. nord. Oldkynd. 1848. S. 22—28.

4) Beneoits (mittelbare) Hauptquelle ist meiner Meinung nach die 12. Heroide, aber daneben sind einzelne Züge aus dem 7. Buch der Metamorphosen genommen. Die Erzählung in der Trójumannasaga weist gleichfalls bestimmt auf die 12. Heroide zurück und ich finde hier keinen Zug, der notwendig aus dem 7. Buch der Metamorphosen genommen sein müsste. Dunger bezeichnet in seiner vortrefflichen Schrift ›Die Sage vom trojanischen Kriege‹ S. 33 f. und 77 mit Unrecht das 7. Buch der Metamorphosen als einzige Quelle für den Bericht über den Argonautenzug bei Beneoit sowohl, als in der Trój. saga. Körting (Dictys und Dares S. 75—79) leugnet, dass Ovid Beneoits Quelle sei, obwohl er in diesem Zusammenhang die 12. Heroide erwähnt; er nimmt an — sicher mit Unrecht, — dass der nordfranzösische Dichter hier aus einer jetzt verlorenen lateinischen Schrift geschöpft habe, die eine Uebersetzung eines griechischen Romans gewesen sei. Ebensowenig kann ich mit Jäckel (Dares Phrygius und Beneoit S. 17 f. und S. 35—37) glauben, dass Beneoits Quelle hier eine ausführlichere Redaktion des Dares gewesen ist.

Saga eine Frau (nach B. eine alte Dienerin, nach der S. ihre Schwester) bei Nacht zu Jason, um ihn zu bitten, zu ihr zu kommen. Ovid erzählt nichts dergleichen, aber diese Fassung kann doch leicht aus Heroid. XII, 65 ff. entstanden sein. 4) Nach Beneoit und der Saga schenkt Medea dem Jason bei dem nächtlichen Stelldichein vor seinem Kampf ihre Liebe. Diese Darstellung gründet sich wohl auf Missverstehen der Heroid. XII, 90 verglichen mit v. 111. 5) Bei Ovid sät Jason zuerst Schlangenzähne, dann schläfert er, als die Männer, die daraus hervorwachsen, einander getötet haben, den Drachen, welcher das goldene Vliess bewacht, ein. Sowohl bei Beneoit als in der Saga tötet dagegen Jason zuerst den Drachen mit seinem Schwert, nimmt darauf seine Zähne und sät sie aus. 6) Nach der antiken Sage segelt Jason ab, sobald er das goldene Vliess gewonnen hat. Bei Beneoit dagegen bleibt Jason in Medeas Heimat noch einen Monat, in der Saga den Winter über. 7) Nach seinem Bericht über Jasons Treulosigkeit gegen Medea endet der Sagaschreiber seine Darstellung von Jasons Zug mit folgenden Worten: »Er kommt nun heim in sein eigenes Land und Jedermann freut sich über seine Ankunft ausser König Peleus. Jason wurde durch diese Fahrt sehr berühmt und wurde zum König nach Peleus gewählt.« Beneoit erwähnt gleichfalls am Schluss seines Berichtes über den Argonautenzug Jasons Treulosigkeit gegen Medea und erzählt darauf von seiner Heimkehr u. a. in folgenden Ausdrücken:

S. 178.

Quant en Grece furent venu,
Au pont dont il erent méu
Recéu sont joiosement
— — — — — — —
Grant joie ont fet à lor amis.
— — — — — — —
Molt en reçut Jason grant pris,
Et grant enor par lo païs.[1])

Durch diese Zusammenstellungen glaube ich bewiesen zu haben, dass Beneoits Gedicht und die isländische Sage in diesem Abschnitt

1) V. 2029—2037. Vgl. Heroid. XII, 127: Sospes ad Haemonias victorque reverteris urbes.

eine jetzt verlorene lateinische Schrift aus dem Mittelalter (oder zwei Redaktionen ein und derselben Schrift) benützten: in dieser Schrift, deren Darstellung die Saga wahrscheinlich am getreuesten wiedergegeben hat, war in Dares Erzählung vom trojanischen Krieg nach dem 2. Kapitel ein Bericht über den Argonautenzug eingefügt, die sich auf Ovid gründete, zumal auf dessen XII. Heroide, in der aber die antike Sage mehrfach entstellt war.

Dass nicht alle Zusätze, durch welche Dares's Bericht in der Trójumanna saga erweitert ist, erst vom Sagaschreiber selbst eingeschoben wurden, sondern dass mehrere von ihnen schon in britischen Aufzeichnungen, die derselbe benützte, mit Dares's Erzählung verbunden waren, darf auch nach einer Vergleichung zwischen der Saga und der irischen Bearbeitung des Dares geschlossen werden. Gewiss ist es der Nachahmung älterer Aufzeichnungen, die mit einander in Zusammenhang standen, zuzuschreiben, dass diese beiden vor Dares's erstem Kapitel eine Einleitung eingeschaltet haben, die mit Saturn, seinen drei Söhnen und Jupiters Sohn von Maja beginnt, und dass beide einen Bericht über Herkules's Heldentaten eingeschoben haben.

S. 179.

Excurs 8.

Erik Glippings Begegnung mit der Jungfrau im Walde.

Die in den Sagen von Heđinn und von Hotherus auftretende Erzählung von der Begegnung des Helden mit der Walkyrie im Wald scheint in enger Verbindung mit einem Zuge zu stehen, der in der bekannten dänischen Ballade auftaucht, welche König Erik Glippings Ermordung i. J. 1286 behandelt, die aber in der jetzt bekannten Form lange nach dieser Begebenheit entstand. In dieser Ballade wird erzählt, dass der König mit dem falschen Rane auf die Jagd zieht in der Nacht, ehe er ermordet wird.

De hidsed efter Hjort og Hind
og ligesaa efter Raa:
de holdt det [i]saa længe,
at Dagen den monne forgaa.

Det mælte unge Kong Erik,
han var i Huen saa ve:
»Hjælp nu, Gud Fader i Himmerig!
jeg er udaf min Led«.

Saa saa han sig saa lidet omkring
udi de tykke Ris:
Der blev han var et lidet Hus,
der brændte baade Ild og Ljus.

Han gik sig i Huset ind,
han var i Huen saa ve:
der stod inde saa skjøn en Jomfru,
som nogen Mand vilde se.

S. 180.

Han tog hende listelig i sin Arm,
han talte til hende saa brat:
»Hør I det, min skjønne Jomfru,
I sover hos mig i Nat!«

Det da svared den skjønne Jomfru,
saa hjærtelig hun lo:
»Svar du først, Kong Erik,
den Gjærning, du haver sidst gjort.«

»Min skjønne Jomfru, ved I det saa vel,
saa ved I ogsaa mere:
I siger mig det, min skjønne Jomfru,
hvor længe mit Liv skal være!«

Det da svared den skjønne Jomfru,
saa hjærtelig hun lo:
»Spørg du ad den lille Krog,
der dit Sværd hænger paa!«

Det var unge Kong Erik,
han efter den Jomfru tog:
hun blev borte mellem hans Hænder,
han hende aldrig mere saa.

Den Stund den Jomfru hos ham var,
da havde han Ild og Ljus:
saa snart som hun var kommen ham fra,
han stod i tykken Ris.[1])

[Sie hetzten Hirsch und Hinde und hetzten auch das Reh, sie trieben es so lange, dass ihnen der Tag verging. — Es sprach jung König Erik, ihm war ihm Herzen weh: »Hilf nun, Gott Vater im Himmelreich! verloren habe ich meinen Weg.« — Da sah er sich um so ein wenig im Kreis in dem dichten Gestrüpp: da ward er ein kleines Haus gewahr, dort brannte Feuer und Licht. — Er ging wohl in das Haus hinein, ihm war im Herzen so weh: da drinnen stand eine Jungfrau so schön, keine schönere mochte man sehen. — Er nahm sie sänftiglich in seinen Arm, er sprach zu ihr sogleich: »Hört Ihr's, schöne Jungfrau mein, Ihr schlafet bei mir die Nacht.« — Es antwortet ihm die Jungfrau schön, von Herzen sie dabei lacht: »Rechtfertige erst, König Erik, die Tat, die zuletzt du vollbracht.« — »Schöne Jungfrau mein, wisst Ihr das so gut, so wisst Ihr auch noch mehr: Ihr sagt mir das, schöne Jungfrau mein, wie lange mein Leben währt.« — Es antwortet' ihm die Jungfrau schön, von Herzen sie dabei lacht: »Frag nur den kleinen Haken, an dem das Schwert dir hängt.« — Es war jung Erik der König, der nach der Jungfrau griff: sie schwand ihm unter den Händen, er hat sie nie wieder erblickt. — So lange die Jungfrau war bei ihm, da hatte er Feuer und Licht, so bald sie ihm war entschwunden, stand er im Gestrüppe dicht.]

A. D. Jörgensen[2]) hat mit beredten Worten dargelegt, welch ergreifende dämonische Poesie in dieser Waldscene liegt: »in dem Augenblick als der König seine Fylgje umarmt, lässt ihn der S. 181. Dichter als dem Tode verfallen erscheinen und versöhnt uns mit seinem kläglichen Tod«. Aber die Ballade, die auch sonst viel aus älteren Liedern aufgenommen hat,[1]) lehnt sich bei diesem Motiv an die ältere Dichtung an, und nur von dieser Seite betrachte ich es hier. Dass das Motiv anderswoher genommen ist, lässt sich vielleicht daran erkennen, dass der König, als er das Haus der Jungfrau findet, allein zu sein scheint, während das

1) Danm. g. Folkeviser, herausgeg. von Sv. Grundtvig Nr. 145 A v. 59 bis 68 (III, S. 352 f.), nach Karen Brahes jütischer Handschrift aus dem 16. Jahrhundert.

2) Bidrag til Nordens Historie i Middelalderen S. 132.

S. 181. 1) S. meine Abhandlung in: Det philologisk-historiske Samfunds Mindeskrift Khg. 1879.

Lied sonst voraussetzt, dass Rane bei ihm ist. Es scheint im Grund dieselbe Sage zu sein, die wir von Heđinn und von Hotherus erzählt gefunden haben.[2]) In der Ballade tritt sie in einer Form auf, welche zwischen der Erzählung im Sǫrla þáttr und Saxos Bericht inmitten steht, und welche von den im Mittelalter umlaufenden Erzählungen von Elfenmädchen und ähnlichen Wesen beeinflusst wurde. Die Ballade stimmt mit der Hotherussage im Gegensatz zur Heđinnsage darin überein, dass der König die Jungfrau in einem kleinen Hause findet, welches plötzlich wieder verschwindet, so dass er allein im wilden Forst steht. Sodann darin, dass sie als seine Fylgje dargestellt ist, während nicht ausgesprochen ist, dass sie es war, die ihn betörte, einen anderen Mann in seinem Rechte über ein Weib zu kränken. Dagegen schliesst sich die Ballade speciell an die Heđinn-Sage in dem Punkt, dass der König nur éine Jungfrau findet und dass der König Liebe zu der übermenschlichen Frau fasst. Heđinn wird bei der Begegnung durch Gǫndul zu unausgesetztem Kampfe und stets erneutem Tod geweiht, weil er eine Tochter seines abwesenden Eidbruders geraubt hat, dessen Reich er hätte bewachen sollen: in der Ballade begegnet der Jungfrau im Walde ein König, der treulos die Frau seines abwesenden Marschalls, die er hätte beschützen sollen, verführt hat, und diese Erscheinung verkündet ihm seinen bevorstehenden Tod. S. 182.

In diesem Parallelismus wird man zugleich den Anlass angedeutet finden, wesshalb von dem Dichter in das Lied von König Eriks Tod die Sage von der Begegnung mit der übermenschlichen Jungfrau im Walde aufgenommen wurde. In der Ballade hat der König den ganzen Tag, ehe er das Waldmädchen findet, Hirsch und Hinde gejagt; ebenso erzählt Beneoit de Sainte-More, dass Paris den ganzen Tag, ehe er den drei Göttinnen begegnet, einen Hirsch jagte, den grössten, den er je sah. Diese Aehnlichkeit mag erwähnt werden, selbst wenn sie sich nur auf verwandte Entwicklung gründete.

[Anm. 2) vom Verf. gestrichen.]

Excurs 9.

Verschmelzung oder Vermengung verschiedener Sagenfiguren.

Ich habe versucht zu seigen, dass Oenone und Helena, sowie teilweise Polyxena in der Nanna der dänischen Sage verschmolzen sind, die ihrem Namen nach Oenone ist. Ebenso habe ich die Vermutung ausgesprochen, dass des Balderus Rächer, des Hotherus Mörder, den Saxo Bous nennt, seinen Ursprung einerseits in des Paris Erleger Ajax hat, nach welchem er seinen Namen empfing, andererseits in Achilles's Sohn und Rächer Neoptolemus, sowie dass dem entsprechend Bous's Mutter Rinda ihren Namen von der Mutter des lokrischen Ajax Rhene hat, dass aber dabei die Sage von Othinus's Werben um sie in Verbindung mit der Sage von Achilles's Werben um Deidamia steht. Ferner habe ich versucht, es wahrscheinlich zu machen, dass Personen der dänischen Sage wegen der einen oder anderen Aehnlichkeit verschiedene Sagenzüge in sich vereinigt haben, die ursprünglich ihnen nicht angehörten. S. 183. So ist die Sage, dass Hotherus als Harfenspieler verkleidet in des Balderus Lager geht, meines Erachtens von Priamus auf Paris (der zu Hotherus wurde) übertragen, weil Paris (wie Hotherus) Meister auf Saiteninstrumenten war.

Eine solche Verschmelzung oder Vermengung von Personen, die in ihrem Ursprung verschieden sind, aber in Beziehung zu einander stehen oder gegenseitig Berührungspunkte besitzen, ist eines jener Phänomene, die am allergewöhnlichsten bei der Verwandlung von Sagen beobachtet werden können, welche von der Tradition aus dem Kulturgebiet, dem sie ursprünglich entstammen, zu einem ganz verschiedenen Volk oder in eine ganz verschiedene Zeit verpflanzt werden, welche die Personen, von denen die Sage erzählt, anderswoher wenig oder gar nicht kennt.

Ich will einige Beispiele anführen.

In der Trójumanna saga Kap. 2 wird erzählt, dass Jupiter die Jo, die Tochter des Inakus raubt. Als sie nach Kreta kamen, war Jo schwanger. Júna, Jupiters Frau, verwandelt sie in eine Kalbin (Färse) und sprach den Fluch aus, dass sie nicht eher

gebären sollte, als bis sie zu einer Stelle käme, wo ein Fluss in sieben Armen sich in das Meer ergiesse. Júna schickte die Fliege Onestio [1]) aus, sie zu stechen, und der Sklave Argus sollte sie bewachen. Jo konnte nicht erlöst werden, bis þórr (Jupiter) seinen Harfenspieler Merkurius sandte, der den Sklaven einschläferte und dann totschlug. Von Sif (Juno), þórs Frau wird erzählt, dass sie, als Jo gebären sollte, da sass und die Hände ums Knie spannte und Zauberlieder sang, aber im selben Augenblick, als der Sklave getötet wurde, glitten ihre Hände vom Knie und kam Jo mit Herkules nieder. Hier ist also Alkmene mit Jo in der Jo der isländischen Sage, welche überdiess Züge aus der Europasage aufnahm, verschmolzen. In Kap. 6 wird erzählt, dass Jupiter, um Alkonia in seine Gewalt zu bekommen, Goldtropfen in ihren Schooss regnen lässt. Als sie hinausgeht und nach dem Goldregen sich umsieht, ergreift Jupiter sie und entführt sie auf sein Schiff. Darauf lässt er zwei Nächte zu einer werden, ohne einen Tag dazwischen. Hier sind also Danae und Alkmene in Alkonia verschmolzen, die ihren Namen von Alkmene hat. In Kap. 16 wird berichtet, dass Alexander im Tempel in Elenas Schooss einen Goldapfel wirft, auf dem geschrieben stand: »Ich schwöre den Alexander zu ehelichen«. Elena errötet, als sie diese Worte ausspricht. Hier ist die Erzählung, welche in Ovids Heroiden von Acontius und Cydippe handelt, auf Alexander und Helena übertragen, sicher desshalb, weil Helena der Lohn ist, den Alexander dafür erhält, dass er der Venus den goldenen Apfel zugesprochen hat.

S. 184.

Aus dem einen vatikanischen Mythographen führe ich einige andere Beispiele an. Hier ist I, 56 der Phäakenkönig Alkinous verschmolzen mit dem Thrakerkönig Phineus; I, 71 und I, 157 sind Perseus und Bellerophon vermengt, oder beide zu éiner Person gemacht. In nordischen Balladen aus dem späteren Mittelalter, welche altnordische Stoffe behandeln, kann Aehnliches oft nachgewiesen werden. In der dänischen Ballade, die Hjalmars und Angantyrs Kampf auf Samsø besingt,[1]) sind in solcher Weise Arn-

1) Nach oëstro in der Ecloga Theoduli v. 157; vgl. Dunger: Die Sage vom trojanischen Kriege S. 76.

S. 184. 1) Danmarks g. Folkeviser, herausg. v. Sv. Grundtvig Nr. 19.

grímr und Ǫrvaroddr zu einer Person geworden, während Hjalmarr und der König von Upsalir in der entsprechenden schwedischen Ballade[2]) zusammengefallen sind.

Am belehrendsten für uns sind hier einige Beispiele, die ich aus einer im 7. oder 8. Jahrhundert verabfassten Bearbeitung des Dares ausheben will, welche sich in einigen Handschriften von Fredegars fränkischer Chronik eingeschaltet finden.[3]) Hier wird Agamemnons Bruder, Helenas Gatte, nicht Menelaus, sondern Memnon genannt; Olixis ist zu einem Trojaner geworden und hat Antenors Rolle erhalten. Wenn ein schriftkundiger fränkischer Mönch solche Schnitzer begehen konnte, so können Verwechslungen, die keineswegs schlimmer sind, uns in Dichtungen nicht wundernehmen, welche durch viele Mittelglieder hindurch aus mündlichen Erzählungen über den trojanischen Krieg stammen, welche heidnische Nordleute von fremden Leuten im Westen gehört hatten.

S. 185.

Excurs 10.

König Gelderus.

In Saxos Erzählung von Hotherus und Balderus tritt ein sächsischer König Gelderus auf,[1]) den die isländischen Quellen durchaus nicht kennen, und über den die neuere Forschung nicht den mindesten Aufschluss gegeben hat.[2]) Man darf in ihm wohl den von Galfrid von Monmouth besprochenen Cheldericus oder Cheldricus erkennen, der wie Gelderus Anführer der Sachsen ist[3]) und mit einer Flotte von Deutschland herkommt. Wenn diese Vermutung richtig ist, gibt uns Saxos Er-

---

2) Arwidsson: Fornsånger, Nr. 10. Vgl. meine Bemerkungen in Grundtvigs D. g. F. III, S. 790.

3) Gaston Paris in der Romania II, 129—144.

S. 185. 1) Gelderus Saxoniae rex: Saxo S. 115, 119.

2) N. M. Petersens Vermutung: »vielleicht klingt der Ritt über die Gjallarbrú nach der Beerdigung in König Gelder wieder« (Nord. Myth. 269) scheint mir ganz unhaltbar.

3) Galfr. Monumet. IX, 1. 4. 5. In Kap. 4 hat Giles's Ausgabe die Form Cheldericus.

zählung von Gelderus ein sprechendes Beispiel dafür, welche Entstellungen die bei ihm erzählten Sagen oft erlitten haben. Personen und Motive, die ursprünglich gar nichts damit zu thun hatten, konnten wegen unwesentlichen Aehnlichkeiten in äusseren Zügen und Namen eingeschoben werden. In den einzelnen Begebenheiten konnten die Personen die Rollen vertauschen und der Gang der Erzählung so verändert werden, dass sie kaum wieder zu erkennen ist.

In dem ersten Seekampf mit Gelderus lässt Hotherus auf Gevarus's Rat seine Leute die abgeschossenen Speere der Feinde aufnehmen, ohne dagegen zu schiessen und wartet geduldig, bis der Feind seine Wurfgeschosse aufgebraucht hat. Jetzt beginnen seine Leute zu schiessen. Gelderus muss nun um Frieden bitten, den ihm Hotherus mit grosser Milde zugesteht.[4]) In der ersten Schlacht, an welcher Cheldericus in England teilnimmt, bergen sich die Sachsen lange gegen die Schüsse der Briten hinter den Bäumen des Waldes, König Artur lässt jedoch die Bäume umhauen und den Ausgang durch Baumstämme sperren. Er wartet geduldig, bis die Sachsen, von Hunger geplagt, um Frieden bitten müssen, den er ihnen unter der Bedingung bewilligt, dass sie heimziehen. Aber gegen die Friedensbedingungen segeln sie nach England zurück, verheeren König Arturs Land und bekriegen ihn im Verein mit den sächsischen Fürsten Colgrin und Baldulf. S 186.

Bei Hotherus's erstem Kampf mit Gelderus sind, wenn dieser mit Cheldericus identisch ist, die Züge aus der zu Grunde liegenden Erzählung festgehalten, dass der sächsische Heerführer durch die Geduld der Feinde überwunden wird, dass er um Frieden bitten muss und dass er begnadigt wird. Dass in Saxos Erzählung nur wenige von den Sachsen abgeschleuderte Speere Schaden thun — da sie die Schilde oder Schiffe treffen — erinnert an den Zug, dass die Sachsen bei Galfrid den Schüssen der Briten dadurch entgehen, dass sie im Versteck hinter den Bäumen sind. Aber was bei Galfrid von den Sachsen gilt, ist hier bei Saxo auf die Gegner der Sachsen übertragen. Und die Erzählung von der Schlacht ist bei Saxo dadurch vollständig verändert, dass er in sie

4) Saxo S. 115 f.

herübergenommen hat, was auch von Frotho in seinem Kampf mit dem frisischen Wikinger Vittho[1]) erzählt wird, nämlich die Kriegslist, die Speere der Feinde aufzufangen und nicht eher das Schiessen zu erwidern, als bis die Feinde ihre Geschosse aufgebraucht haben. Es ist diess eine der vielen herumwandernden Sagen über Kriegslisten, welche die Wikinger brauchten.[2])

Saxo erzählt sodann, dass Gelderus mit in dem Kriege ist, in dem Balderus in die Flucht geschlagen wird. Balderus's Schiffe werden zerstört: ihre noch übrig gebliebene Besatzung wird von Hotherus's Leuten, die ihre Kampflust durch Erlegung ihrer Feinde befriedigen wollen, grausam verfolgt. In diesem Kampfe fällt auch Gelderus. Hier glaube ich ebenfalls einen Zusammenhang mit Galfrid zu finden. Cheldericus flieht, als die Anführer der heidnischen Sachsen Colgrin und Baldulf in der Schlacht gegen Artur gefallen sind. Dieser befiehlt dem Herzog von Cornwall, Cador, die flüchtenden Sachsen zu verfolgen. Der bemächtigt sich zuerst ihrer Schiffe und verfolgt sodann die Feinde. Die Eingeholten werden ohne Gnade niedergehauen. Cador ruht nicht eher, als bis er den Cheldericus getötet hat. Saxo sagt nicht, auf welcher Seite Gelderus fällt; aber da er nicht erwähnt, dass Gel- S. 187. derus den Vergleich mit Hotherus gebrochen habe, und da er erzählt, dass Hotherus dem toten Gelderus königliche Ehre erweist, muss er sich doch wohl vorgestellt haben, dass er Hotherus's Bundesgenosse war, während dagegen Cador den Cheldericus tötet.

Dass es wirklich Cheldericus ist, der unter dem Namen Gelderus in Saxos Erzählung von Hotherus und Balderus eingeführt wurde, dürfen wir um so eher annehmen, als eine Veranlassung zu dieser Herübernahme leicht zu erkennen ist. Diese Veranlassung war in der Aehnlichkeit der Namen Baldulphus-Baldr und Cador-Hǫđr (*gen.* Hađar) gegeben, und darin, dass in Galfrids Erzählung von Baldulf wie in der Hǫđrsage der Sagenzug vorkam, dass ein Heerführer als Harfenspieler verkleidet unerkannt in das

1) Saxo II, S. 74.

2) Vgl. über diese besonders Johannes Steenstrup: Indledning i Normannertiden, S. 22—28, 366 f. Professor Gustav Storm erinnert mich daran, dass König Sverrir dieselbe Kriegslist in der Schlacht in den Flóruvágar 1194 anwandte.

feindliche Lager sich begab. Um Gelderus's Auftreten zu motivieren erzählt Saxo, dass er den Hotherus mit einer Flotte angriff, um ihm das Schwert und die Ringe zu entreissen, die er bei Mimingus erhalten hatte.

Saxo erzählt, dass Gelderus's Leiche auf einem aus Schiffen errichteten Scheiterhaufen verbrannt wurde. Da die von den Isländern bewahrte Sage erzählt, dass Baldrs Leiche auf einem Schiff verbrannt wurde, muss dieser Zug, dass die Leiche eines gefallenen Fürsten auf einem Schiff verbrannt wird, schon der gemeinnordischen Sage von Hǫđr und Baldr angehört haben, und dieser Zug muss also bei Saxo von einer anderen Person auf Gelderus übertragen worden sein, welcher nicht von Anfang an in die Sage gehörte. Von diesem Sagenzug soll im Folgenden des Näheren gehandelt werden.

Nach allem, was man über Galfrids von Monmouth Quellen ermittelt hat, ist es nicht wahrscheinlich, dass Gelderus und verschiedene in Verbindung mit ihm erwähnte Glieder in Saxos Erzählung aus einer Schrift genommen sind, die Galfrid vorausliegt: sie müssen aus dessen Historia Regum Britanniae stammen, die um 1130 geschrieben ist. Doch kann ich nicht glauben, dass Saxo, als er die Erzählung von Hotherus niederschrieb, Galfrids Geschichtswerk vor sich liegen hatte. Denn man würde sich in diesem Falle die in hohem Grade willkürliche Art nicht erklären können, in welcher die aus Galfrid entlehnten Personen und Züge bei Saxo eingefügt, verwandelt und vertauscht sind. Ich vermute dagegen, dass Galfrids Erzählung durch mündliches Wiedererzählen von verschiedenen englischen und dänischen Mönchen entstellt wurde, ehe sie zu Saxo gelangte. S. 188.

Diese Vermutung wird durch eine andere Sage gestützt. Saxo,[1]) sowie auch eine von Haukr Erlendsson niedergeschriebene isländische Erzählung,[2]) berichtet, dass Ívarr, des Ragnarr Lodbrók Sohn, von einem englischen König ein Stück Land überlassen erhielt, so gross, als eine Haut (Ochsenhaut, bei Saxo Pferdehaut) reiche, und dass er auf dieses hin die Haut in Streifen

---

1) Saxo S. 462.

2) Fas. I, 353.

schnitt und mit diesen ein Grundstück von der Grösse umspannte, dass er eine Stadt darauf anlegen konnte. Diese über die halbe Erde verbreitete Sage wird bei Galfrid[3]) von dem Sachsen Hengest und einem englischen König erzählt und Gustav Storm vermutet,[4]) dass ein Däne, dessen Dichtung hier Saxos Erzählung zu Grunde liegt, um die Mitte des 12. Jahrhunderts die Sage durch zweite Hand aus Galfrid entnahm.

Excurs 11.

Baldr in der neueren dänischen Volkstradition.

Der Name Balder kommt in verschiedenen dänischen Versen und Prosaerzählungen vor, welche in neuerer Zeit aus dem Volksmund aufgezeichnet wurden. Die meisten derselben sind nach meiner Meinung in später Zeit entstanden oder geben wenigstens keinen wesentlichen Beitrag zur Erklärung der alten Sage. Mindestens vom 17. Jahrhundert ab war ringsum in Dänemark ein Weihnachtsspiel oder ein bei diesem übliches Lied bekannt, das Balderrune oder Ballerune[5]) hiess. Wenn Jemand in der Feststube sich versieht, so wird ihm der Rücken »abgeprügelt« (klappes hans Ryg af), was mit folgenden Versen geschieht:

S. 189.

Balder, Rune og hans Viv
de yppede dem en grote Kiv,
grote Kiv i Tune:
der slog Balder Rune.
Ni Slag ville vi slaa,
dermed ville vi hjem gaa:
en, to, tre, fire, fem!
der gik end ingen af os hjem.
Seks, syv, otte og dertil ni!
dermed sige vi denne Ryg fri.

[Balder, Rune und sein Weib begannen einen grossen Streit (›Gekeife‹), grossen Streit in Tune, da schlug Balder Rune. — Neun Schläge wollen wir schlagen, damit wollen wir heim gehen: eins, zwei, drei, vier, fünf! es ging noch Niemand von uns heim. Sechs, sieben, acht und dazu neun! damit sprechen wir diesen Rücken frei.]

---

3) Galfr. Monumet. Hist. Reg. Brit. VI, 11.

4) Kritiske Bidrag til Vikingetidens Historie S. 100.

5) = 198 *) d. Uebers.

Vgl. Thiele Danmarks Folkesagn (Khg. 1843) I S. 6, wo die Quellen angegeben sind. Die vier ersten Zeilen werden auch in folgender Form angeführt.

Balder, Ruhne oc sin Vijff,
de begynte en stor Kijff
paa Thure,
der slo Balder Ruhne.

[Balder, Ruhne und sein Weib, die begannen einen grossen Streit, auf Thurö, da schlug Balder Ruhne.]

S. Historiarum sacrarum Encolpodium. Aff Nicolao Helduadero. Kiøbenhaffn 1634. S. 264. Oder:

Balder, Rune aa hans Vyv
di ypped dem en stor Kyv
men paa Tohøi,
der slov Balder Rune døi.

[. . . . aber auf Tohöi, da schlug Balder Rune tot.]

S. J. N. Schmidt in dem Antiquarisk Tidskrift 1849—51 S. 53 und Rasks Moerskabslæsning for den danske Almue 1839 S. 506. Nach diesem Bericht wird der Vers von einer Höhe, genannt Tohøi, östlich von Bollerslev in der Pfarrei Bjolderup bei Apenrade (Schleswig) gesungen. Endlich mag eine aus der Gegend von Roeskilde (wo das Dorf Tune liegt) mitgeteilte Form der vier Verszeilen angeführt werden:

Balder og Rhune hans Vif
i Thune ypped et Kif;
Rhune brød Skikken i Thune;
da slog der Balder Rhune.

[Balder und Rhune sein Weib, begannen in Thune einen Streit; Rhune verletzte die Sitte in Thune; da schlug dort Balder Rhune.]

S. Antiqvariske Annaler I, 280.[1]) Weitere Nachweise bei Kalkar: Ordbog til det ældre danske Sprog (Kopenh. 1881) s. v. balderone. Er führt nach Moths handschriftlichem Wörterbuch

1) Am meisten weicht eine Aufzeichnung aus dem Svendborgischen ab, wo sich der Ortsname Thurø findet:

Balder og Thore, hans arrige Viv,
yppede dem en græsselig Kiv
paa Thurø.
Der slog Baldr Thore.

[B. und Thore, sein böses Weib, begannen mit einander einen grässlichen Streit auf Thurø. Da schlug Balder Thore.] Thiele a. a. O. I, S. 7.

(verf. um 1700) die Form balder ofne an: bei Moth heisst die Person, die Schläge bekommt, ein 'balders ofne'. Vgl. auch Dybeck: Runa 1842 S. 44. Sogar auf die Färöer ist der Name des Weihnachtsspieles aus Dänemark gekommen, und heisst hier baldarúna.

S. 190. Rune soll nach den Einen ein berühmter Kämpe gewesen sein, nach Anderen ein Geistlicher, nach wieder Anderen Balders Frau, woraus folgt, dass man über Rune keine alte selbständige Tradition besass, sondern dass Alles, was von ihm (oder ihr) erzählt wird, aus den Versen erschlossen ist. Ja es scheint mir aller Grund vorhanden zu sein anzunehmen, dass nicht Sagen von zwei Personen mit Namen Balder und Rune den Anstoss zu dem Spiele Balderrune und dem Namen gegeben haben, sondern dass umgekehrt der Name des Spieles, den man sich mit Unrecht aus dem aus Saxo bekannten Namen Balder(us) erklärte, den Keim enthielt, aus welchem sich die Verse über Balder und Rune entwickelt haben.[1]) Wenn man in der Feststube einem den »Rücken abklopfte«, indem man die oben angeführten Verse hersagte, so hiess es, man »gebe ihm Balderrune«.[2]) Das zweite Glied dieses Wortes scheint nur mit dem gewöhnlichen Appellativ rune *Rune, an.* rún[3]) identisch sein zu können. Das erste Glied steht schwerlich von Anfang an in Zusammenhang mit der Redensart »at give dygtig Balder paa En«[4]) [einem tüchtig Balder geben], die in der Bedeutung *einen prügeln* vorkommt. Möglicherweise könnte Balderrune oder Ballerune, wenn der Name ursprünglich dänisch ist,*) eher mit einem vorauszusetzenden *altdän.* baldrun, *an.* ballrún *schlimme Rune* identisch sein; vgl. den fränkischen Frauennamen Balderuna. Doch weist Kalkar wohl mit Recht nach einer anderen Richtung, wenn er in seinem Wörterbuch Folgendes angibt: »Wie 'grote' schon auf das Niederdeutsche hinweist, so habe ich als Kind von einer in Tönder 1771 geborenen Grossmutter einen Moth's Vers entsprechenden plattdeutschen

---

1) Eine Analogie hiezu haben wir in der Erscheinung, dass die Namen von Festen oft zu Namen von Personen werden, von denen die Volkssage später viel zu erzählen weiss. Vgl. Mannhardt: Antike Wald- und Feldkulte S. 185—187.

2) So in einer Aufzeichnung von 1688. S. Nyerups Vorrede zu Peder Syvs Kjernefulde Ordsprog S. XLVII.

3) So auch Gram in einer Note zu Meursii Historia Danica (Florent. MDCCXLVI fol.) lib. I, S. 23.

4) Videnskabernes Selskabs Ordbog.

*) (= 188[5] des Orig.) Müllenhoff, der mitteilt, dass das Spiel in Flensburg und Umgebung üblich sei (Sagen der Herzogtümer S. 606) bezeichnet es (S. VI) als dänisch, nicht deutsch.

Vers gehört, der ungefähr lautete: balle, ballerune buten strit op tune u. s. w. Jedenfalls wurde vor 20—30 Jahren unter Knaben in Kopenhagen das Wort balderone für eine Strafe im Ballspiel gebraucht.«

Balder und Rune kommen als Namen zweier Personen auch in einem jütischen Lied vereinigt vor, von dem folgende Bruchstücke um 1700 aufgezeichnet wurden:

Humerlands Konge, Balder hin frage, slog Algersborg
Alger Konning dette hævnede paa Fjorden for Alborg.

[Humerlands König, Balder der Gewaltige, schlug Algersborg, Alger der König rächte diess auf dem Fjord vor Alborg.]

Und in demselben Lied:

Konning Alger slog Konning Balder, for Konning Balder slog Rune, det hævnede hin stærke Konning Diderik.

[König Alger schlug König Balder, weil König Balder Rune schlug, das rächte der starke König Diderik.]

Das Lied hatte folgenden Refrain:

Kong Alger bygte Alborg for de Gjelder-Helte [5]) i Fjorden
und: Kong Alger bygte Alborg og slog die Gjeller-Helte i Fjorden.[6])

[König Alger baute Alborg vor den Gjelder-Helden im Fjorde; K. A. baute A. und schlug die Gjeller-Helden im Fjorde.]

Peder Dyrsket, der das Lied mitteilt, weiss anzugeben, sowohl wo Balder und Alger gewohnt haben, als wo sie begraben wurden.

Wenn ich Recht damit habe, dass die Person Rune, von der S. 191. in einem Weihnachtsspiel gesungen wird, ihren Ursprung vom Namen des Spieles Balderrune hat, so muss eben dasselbe von der Person gelten, die in der Zeile

Konning Alger slog Konning Balder, for Konning Balder slog Rune

erwähnt wird. Aber hieraus folgt wiederum, dass wir hier nicht, wie Sv. Grundtvig meint, Ueberreste eines ächten alten Liedes über eine alte dänische Sage vor uns haben, sondern gedachte Verse in später Zeit fabriciert sind von dem einen oder anderen Mann, der Interesse für alte Geschichten hatte. Diess wird bestätigt durch das Versmaass oder vielmehr durch das Fehlen eines solchen, durch das Fehlen des Reimes und durch die Art des

---

5) So ist zu lesen statt: Alborg, fordi gielder Helte —.

6) Ueber das Lied vgl. Sv. Grundtvig D. g. F. II, 645—48.

Erzählens.[1]) Der Dichter der Verse hat, wie ich annehme, aus Vedels Saxoübersetzung einen König Gelder gekannt, der in einer Seeschlacht überwunden wurde, und hat daher »die Gjelder-Helden«, die »im Fjorde« geschlagen wurden.[2])

Die Angaben über Balder oder Bolder, die in Dänemark beim Volke sich an Ortsnamen wie Bolderslev (Boldersleben) und Bollershoi in Schleswig,[3]) Baldershøi bei Tune im Amt Roeskilde, Ballerup im Amt Kopenhagen[5]) knüpfen, scheinen ebensowenig wie die obigen Verse irgend welche selbständige Aufschlüsse über die alte Sage zu geben und können daher hier übergangen werden. Welchen Hügel Saxo bei der Angabe über Balders Hügel im Auge gehabt hat, lässt sich kaum bestimmen.[6])

In Det Danske Atlas Tomus IV (Kphg. 1768) S. 208 wird von der Pfarrei Lynge, Amt Skanderborg, Stift Aarhus, Folgendes berichtet: »Auf dem Gefilde von Lynge sind zwei Hügel, der eine genannt Ryssers-Høi, der andere Boeshøi, in welchem Odins Sohn Boe begraben sein soll . . . . Aber Hother soll bei Sveistrup in S. 192. einem Hügel, genannt Kongens-Høi [Königs-Hügel], liegen.« Ob Saxo an den hier genannten Hügel dachte, wenn er von Bous sagt: »Cuius corpus magnifico apparatu Rutenus tumulavit exercitus, nomine ejus insignem exstruens collem«[1]) lässt sich kaum entscheiden.[2]) Folgender von P. E. Müller[3]) ausgesprochenen Vermutung kann ich mich nicht anschliessen; er sagt: »Möglicherweise war die jütische Volkssage von einem Boehügel nahe bei einem Rysse- [Russen-] Hügel die wahre Veranlassung dazu, dass man das russische Heer an die jütischen Küsten brachte.«

---

1) Einen anderen Charakter hat das zweite von Dyrsket angeführte Lied, in dem ein Vers beginnt:

Der gjelder Ugle, og der gjelder Ravn
op over de Jellinge Marke.

[Da krächzt die Eule und krächzt der Rabe über die Jellinger Gefilde.]

2) Aus Saxo stammt vielleicht auch Alger. Er ist einerseits willkürlich mit Aalborg in Verbindung gebracht, andererseits mit Olger danske identificiert, was wohl daraus geschlossen werden muss, dass »der starke König Diderik« Balders Tod an ihm rächt.

3) Thiele: Danmarks Folkesagn I, S. 5 und Müllenhoff Sagen der Herzogtümer S. 373 f., wo Quellen angeführt werden. J. N. Schmidt in dem Antiquarisk Tidskrift 1849—51 S. 53.

4) F. Magnusen: Optegnelser paa en Reise til Jellinge, Kph. 1821; S. 7 (wo Baldurs Høi geschrieben ist). Antiqvar. Annaler I, 279 f.

5) Pontoppidan; Det Danske Atlas, Tomus VI (Kph. 1774) S. 14.

6) Vgl. Notae uberiores S 117 f.

S. 192. 1) Saxo S. 132.

2) Notae uberiores S. 123 f.

3) Om Troværdigheden af Saxos og Snorros Kilder S. 41.

III.

Der isländische Baldr-Mythus, namentlich in seinem Verhältniss zur Achillessage.

Wir kehren nun zurück zu der von den Isländern bewahrten Sage von Baldr und Hǫdr. Der Zusammenhang dieser Sage mit der dänischen ist unzweifelhaft. Die Hauptpersonen und ihre Namen sind gleich, mehrere hervorstechende Begebenheiten und Züge gleichfalls. Aber die Verschiedenheiten sind beides, mehr in die Augen fallend und tiefergehend als die Uebereinstimmungen. Die eine Sage ist offenbar nicht eine Entstellung der anderen, sondern wir haben hier vor uns parallel laufende Entwicklungen, die nur teilweise die äussere Grundlage gemein haben. Ich werde versuchen zu beweisen, dass die isländische Sage das Resultat, zu dem mich die Untersuchung der Sage bei Saxo geführt hat, bestätigt. Auch der Baldr der isländischen Sage weist nach meiner Ansicht mit seinem Ursprung auf Achilles zurück, aber Achilles ist in ihm mit Christus verschmolzen, aus welcher Verschmelzung ein Mythus von einem Charakter und einer Bedeutung hervorging, die ganz verschieden ist von der der dänischen Sage. Züge und Motive, die aus der Achillessage in die Baldrsage aufgenommen waren, ehe sie von Vorstellungen von Christus beeinflusst worden war, bekamen später, nachdem dieser Einfluss sich geltend gemacht hatte, eine veränderte Gestalt oder eine neue Beleuchtung durch das Eindringen von Vorstellungen von Christus. Dabei finden wir aber in der isländischen Baldrsage mehrere Glieder, die erst aus der Achillessage von nordischen Männern eingefügt wurden, welche in der Erzählung der Fremden vom Tod des Achilles — oder, wie die Nordleute den von ihnen herübergenommenen Helden nannten, des Baldr — eine Darstellung von Christi Tod zu hören wähnten. S. 193.

In der isländischen Gestalt des Mythus, die uns vollständig in die Götterwelt versetzt, nicht unter die Menschen, ist der Bericht über Hǫdrs Jugend wie der über den langwierigen Krieg

zwischen Hǫđr und Baldr verschwunden. Nur die Scene, die uns Baldrs Fall vorführt, ist erhalten. Das übrige ist gewiss nicht zufällig in der Tradition vergessen, sondern absichtlich ausgelassen worden, von Leuten, die unter dem Einfluss von Erzählungen und Vorstellungen von Christus Baldr in einem ganz neuen, viel reineren und glänzenderen Lichte sahen und Hǫđr in die Stellung einer Nebenperson zurücktreten liessen, die keine andere Bedeutung hatte, als dass sie ein Werkzeug bei Baldrs Ermordung war, wie Longinus bei Christi Tod. Statt Saxos starker Betonung von Hǫđrs Kraft und Geübtheit in allerlei Fertigkeiten hat die Snorraedda von Hǫđr nur die allgemeine und unbestimmte Bemerkung: »es fehlt ihm nicht an Stärke«.[1])

Schon der Umstand, dass Baldr nach der ursprünglichen Sage der Sohn des höchsten Gottes war und in seiner Jugend den Tod fand, wie Christus Gottes Sohn jung starb, hat dazu beigetragen, dass der aus Achilles entstandene Baldr in der isländischen Sage mit Christus verschmolzen wurde. Hiezu kam, dass der Held den Namen Baldr trug, der, wie erwähnt,[2]) in England den Christengott bezeichnen konnte. Aber ich werde im Folgenden noch mehrere bedeutungsvolle Berührungspunkte anführen, welche den Anstoss zu dieser Verschmelzung gaben.

S. 194. Bei der Schilderung von Baldrs Persönlichkeit in der Snorraedda hat das Bild von Christus das Bild von Achilles verdrängt, so dass der milde, gute, aber tatenlose Gott der isländischen Darstellung für die unmittelbare Auffassung anscheinend völlig unvereinbar ist mit dem unbändigen Helden über alle Helden, den wir aus Homers unsterblicher Dichtung kennen. Der kriegerische Held lässt sich jedoch nicht bloss bei Saxo erkennen, sondern auch in einzelnen von den Isländern bewahrten Dichtungen. In der Lokasenna[1]) sagt Frigg zu Loki: »Wenn ich hier innen in Ægirs Halle einen Sohn hätte gleich Baldr, da solltest du nicht entwischen den Asensöhnen, und da würde die Waffe gegen

1) Sn. E. I, 102 (Gylf. Kap. 28): œrit er hann sterkr. Vgl. Saxo S. 111 viribus potens.

2) S. 65 [68].

S. 194. 1) Lok. Str. 27.

dich geschwungen, so feindselig du bist«. Hier wird deutlich ausgesprochen, dass Baldr von allen Asensöhnen der mutigste war zum Kampf.[2])

Auch die Dichtung von des Ívarr Víðfaðmi Tod deutet durch ihre Zusammenstellung von Hálfdan enn snjalli (d. i. der mutige) mit Baldr[3]) an, dass dieser tapfer und kriegerisch war wie Hálfdan, der auf Heerfahrten in fremden Landen umherzog und sich einen Teil von England unterwarf.[4])

Dass Nordleute in Erzählungen von dem streitbaren Heros Achilles Erzählungen von Christus zu hören glauben konnten, wird uns weniger auffallend werden, wenn wir beachten, dass altenglische Dichter Christus in ächt germanischem Geist als einen mannhaften Jüngling, seine Jünger als Krieger darstellten.[5])

Die Snorraedda hat die Eigenschaft an Baldr festgehalten,[6]) dass sein Körper nur durch einen einzigen Gegenstand verletzt werden kann. Aber die Unverwundbarkeit ist hier anders begründet als bei Saxo, nämlich damit, dass Frigg alle Wesen in der Natur, den Mistelzweig ausgenommen, vereidigt hat, ihn nicht zu verletzen. Diese Wendung ist, wie oben[1]) nachgewiesen, durch das Einfliessen einer Sage von Jesus eingetreten, wonach er alle Bäume, einen einzigen Stengel in Judas's Garten ausgenommen, vereidigt, dass sie ihn nicht als Kreuz tragen sollten. S. 195.

Diejenige Eigenschaft des Gottessohnes, dass sein Leib unverletzlich war, ausser gegenüber einer einzigen Gefahr, war nach meiner Vermutung einer jener Berührungspunkte zwischen der Achillessage und der im Mittelalter erzählten Christussage, welche Veranlassung gaben, dass beide zusammen verschmolzen in den Baldrmythus, den die Isländer bewahrt haben.

---

2) Vgl. Weinhold in Haupts Z. f. d. A. VII. 58.

3) Fas. I, 372 f. Ívarr fragt: ›Wer war Hálfdan der Mutige unter den Asen?‹ Hǫrdr antwortet: ›Er war Baldr unter den Asen, den alle Götter beweinten, und dir ungleich.‹

4) Fas. I, 375.

5) S. hierüber Fr. Hammerich: De episk-kristelige Oldkvad hos de gotiske Folk (übersetzt von Michelsen).

6) Sn. E. I. 172 (Gylf. Kap. 49).

S. 195. 1) S. 45 f. [48].

Die Darstellung in der Snorraedda hat hier einen Zug, der bei Saxo fehlt, gemeinsam mit der antiken Sage: hier wie dort ist es die Mutter, welche in bangen Ahnungen von dem zukünftigen Schicksal des Sohnes ihn unverwundbar macht — ausgenommen in einem Punkt. In der Snorraedda heisst es, Baldr träumt von einer Gefahr, die sein Leben bedroht und erzählt seine Träume den Asen. Diese berathschlagen sich sodann, und es wird beschlossen, dass Alles vereidigt werden soll, Baldr zu verschonen, was sodann von Frigg bewerkstelligt wird. Nach dem Mythographus Vaticanus II, 205 ist es Thetis, die in ihrer Furcht vor Achilles's Tod den Sohn in den Styx taucht.[2]) Doch lässt der nordische Mythus die Angst der Mutter dadurch hervorgerufen werden, dass der Sohn seine unglückverheissenden Träume erzählt hat. Der Gedanke, dass es ein unbeachteter, scheinbar unbedeutender und unschädlicher Umstand ist, der den Fall des Gottessohnes, welcher unverwundbar gemacht scheint, dennoch verursacht, dieser Gedanke tritt in der S. 196. Balderussage Saxos nicht deutlich hervor, sondern nur in der isländischen Gestalt.[1]) Er hat Anknüpfungspunkte auf der einen Seite mit der Achillessage, auf der anderen, wie oben[2]) nachgewiesen, mit der aus den Toledóth Jeschu bekannten jüdischen Erzählung von Christus, und es ist die Berührung mit dieser näher und bestimmter.

Der Zug in dem von den Isländern bewahrten Mythus, dass

2) De cuius [Achillis] morte cum timeret [Thetis], eo quod a patre esset mortalis, et haec quereretur apud Neptunum, Neptunus ait, non esse timendum de eo, quia talis futurus esset, ut credatur deo genitus. Thetis tamen, fata Achillis timens, eum in Stygiam paludem tinxit, unde toto corpore invulnerabilis fuit, excepto talo, qui matris manu tenebatur. Diese Stelle findet sich im Codex Reginae 1401, der Haupthandschrift von Mythogr. Vatic. II, nicht.

S. 196. 1) Wie Loki Frigg die Mitteilung entlockt, dass es einen Gegenstand gibt, der den Baldr verletzen kann, und welcher diess sei, so weiss Hagen im Nibelungenlied (XV Aventiure) der Kriemhilt die Angabe zu entlocken, welcher Fleck am Leibe es ist, an dem Sigfrid verwundet werden kann (vgl. Simrock, Handb. d. d. Mythol.[5] S. 87).

2) S. 45 f. [48].

Baldr von seinem nahe bevorstehenden Tode träumt,[3]) hat ebenfalls auf der einen Seite Anknüpfungspunkte mit der ursprünglicheren, aus der Achillessage entstandenen Baldrsage, auf der anderen mit Erzählungen von Christus. Denn auf der einen Seite sieht nach Saxo Balderus die Nacht vor seinem Tod Hel an seiner Seite stehen, ihm verkündend, dass sie ihn Tags darauf umarmen wird.[4]) Auf der anderen Seite weiss Christus seinen nahe bevorstehenden Tod vorher und erzählt seiner Mutter davon, und ein dänisches Lied gibt diess in der Form, dass Jesus seiner Mutter die Träume (dass die Juden ihn verurteilen werden) erzählt, ohne dass wir hierin Einfluss des Baldrmythus erkennen müssen oder dürfen.[5]) Von dem in der Snorraedda besprochenen und in der Vegtamskviđa vorausgesetzten Zuge, dass die Träume von Baldr den Asen erzählt werden, findet sich bei Saxo keine Spur.

Baldr wird nach der isländischen Version von Hǫđr wie bei Saxo von Hotherus getötet. Aber die Tötung wird von den Isländern ganz anders geschildert, und zwar in einer Form, die, wie oben dargethan ist,[6]) durchgreifenden Einfluss der Erzählung von Christus, der von Longinus's Lanze durchbohrt wird, verrät. Und doch weist die Erzählung von Baldrs Tod in der Snorraedda zugleich auf die Achillessage. Hören wir noch einmal die isländische Sage.

S. 197.

»Hǫđr nahm das Mistelreiss und schoss es auf Baldr nach Loki's Anweisung (d. i. indem Loki dem Geschoss seine Richtung gab); der Schuss durchbohrte Baldr, und er fiel tot zu Boden«.[1])

---

3) Oben S. 49 [52].

4) Oben S. 123 f. [129].

5) Oben S. 49 f. [52].

6) S. 35—44, 50 f. [37—46, 53]. Probst Fritzner macht mich auf eine Aehnlichkeit zwischen dem isländischen Baldrmythus und einer Erzählung des finnischen Epos Kalevala aufmerksam. Hier wird Lemminkäinen hinterlistiger Weise mit einem »geschlossenen Rohr« von einem alten blinden Hirten getötet, welchen der Held nicht für wert angesehen hatte, Gegenstand seines Zornes zu werden und den er desshalb ungefährdet gelassen hatte. (Castrén: Vorlesungen über die finnische Mythologie S. 250 f.). Es ist mir wahrscheinlich, dass die Aehnlichkeit dieser Sage mit der isländischen zufällig ist.

S. 197. 1) Sn. E. I, 174 (Gylf. Kap. 49).

Hiemit vergleiche ich einen Bericht über Achilles's Tod in spätlateinischen Quellen. Im Mythographus Vaticanus I, 36 heisst es: Achilles . . . insidiis Paridis post symulacrum latentis occisus est. Unde fingitur quod tenente Apolline Paris direxerit tela.[2]) Dieser Bericht[3]) ist wortwörtlich aus Servius's Kommentar zu Vergil. Aen. VI, 57 wiederholt. Und dass er ursprünglich in dieser Form einem Vergilkommentar angehörte, sieht man aus den Worten direxerit tela, die jenen Vergilvers voraussetzen, in welchem Aeneas zu Apollo spricht:

> Dardana qui Paridis direxti tela manusque
> Corpus in Aeacidae.

Die Worte bei Vergil zeigen, dass es bei Servius richtig heissen sollte: tenente Paride Apollo direxerit tela.[4]) Aber da diese Lesart weder bei Servius vorliegt, noch in den Schriften, welche die Stelle aus Servius entlehnten, so ist es wohl weniger gewagt, anzunehmen, dass die lateinische Schrift, auf welche sich die nordische Erzählung mittelbar gründet, auch die Fassung tenente Apolline Paris direxerit tela gehabt hat, was jedoch keinen S. 198. wesentlichen Unterschied im Sinne macht. Achilles wurde also nach diesem Bericht durch Paris's Schuss getötet; aber Apollo war es, der Paris anleitete, das Ziel zu treffen. Dieser Bericht ist nach meiner Meinung die eine Hauptquelle, aus welcher die Erzählung von Baldrs Tod in der Gylfaginning mittelbar geflossen ist, indem Achilles zu Baldr wurde, Paris zu Hǫdr und Apollo zu Loki. Aber dabei ist in der nordischen Ezählung der Bericht von

---

2) Mythogr. Vatic. I, 36 lautet vollständig: f(abula) Achillis. Achilles a matre tinctus in Stigiam paludem, toto corpore invulnerabilis fuit excepta ea parte, qua tentus fuit. Qui cum amatam Polixenam ut (sic!) in templo accipiet (sic! falsch, statt acciperet) statuisset, insidiis Paridis post symulacrum latentis occisus est. Unde fingitur, quod tenente Apolline Paris di(re)xerit tela. Die hier vorkommenden Abweichungen von Bodes Ausgabe stützen sich auf meine Collation des Cod. Reginae 1401 im Vatikan.

3) Er findet sich auch beim Schol. Stat. Achill. I, 134 S. 437 (ed. Tiliobroga) und ist nahe verwandt mit einem Abschnitt des Mythogr. Vat. III, 205.

4) Vgl. Ovid. Metam. XII, 606.

Achilles's Tod mit der Legende von Christus verschmolzen. Es ist, wie oben [1]) nachgewiesen, dem Einfluss der Longinussage zuzuschreiben, dass Hǫðr blind ist, während es von Paris nur heisst, dass er verborgen stand. Achilles wird im Tempel gemordet. Diess klingt in dem Umstand wieder, dass Baldr an einer geweihten Friedensstätte getötet wird; [2]) wenn diese aber genauer als Thingstätte bezeichnet wird,[3]) so ist diess vielleicht, wie oben vermutet wurde,[4]) auf Einfluss der christlichen Erzählung zurückzuführen.[5])

Ich habe oben [6]) nachgewiesen, dass Christus nach der mittelalterlichen Darstellung mit der Lanze durchbohrt wurde, während er noch lebte, und dass die Lanze ihm den Tod gab, so dass der Baldrmythus in dieser Beziehung von der Passionslegende nicht abweicht. Wenn aber Baldr in voller Lebenskraft steht, als ihn der Schuss trifft, in entschiedenem Gegensatz zu Christus, der ans Kreuz genagelt ist, als ihn die Lanze durchbohrt, so zeigt es sich jetzt, dass diese Abweichung von der Legende im nordischen Mythus daraus erklärt werden muss, dass dieser hier sich an die Erzählung von Achilles Tod anschliesst.

Auf der anderen Seite hat die Erzählung von Christus bewirkt, dass die tela, Pfeile, durch welche Achilles ums Leben kommt, im Baldrmythus durch einen Speer ersetzt sind. Dieses Wort tela konnte das Zusammenfliessen der Erzählung von Achilles's Fall mit der mittelalterlichen Legende von Christi Tod nicht S. 199. hindern, teils weil *lat.* telum wie *ags.* gâr beides, Speer und Pfeil bedeutete, teils weil man in England erzählte, dass man mit Pfeilen auf den Gekreuzigten schoss.[1])

---

1) S. 35—39 [37—42].

2) þar var svá mikill griðastaðr Sn. E. I, 174 (Gylf. K. 49).

3) á þingum ebd. I, 172 (Gylf. K. 49).

4) S. 44 [47].

5) Die Verbindung mit Polyxena, die in der lateinischen Erzählung von Achilles's Tod erwähnt wird, ist im Baldrmythus verschwunden, vielleicht eher durch Entstellung und Missverständniss der lateinischen Worte, als durch Vergessen.

6) S. 39—41 [37—44].

S. 199. 1) Nach den Worten der Vǫluspá und der Gylfaginning

Wie in der Erzählung von Baldrs Tod, so ist auch wenigstens noch in einer anderen nordischen Mythe Loki an die Stelle von Apollo getreten.[2])

Dieser Umstand, dass Erzählungen von Apollo auf Loki übertragen wurden, den Lucifer des nordischen Heidentums, setzt voraus, dass die christlichen oder halbchristlichen Gewährsleute der heidnischen Nordleute Apollo, wie er in einzelnen Erzählungen auftrat, als den Teufel auffassten. Erklärungen der Bedeutung des antiken Gottes, wie sie sich in Schriften aus der letzten Zeit des Altertums und dem frühen Mittelalter finden, konnten diese Auffassung von Apollo als dem Teufel den Halbbarbaren nahe genug legen.

Bei Servius heisst es:[3]) (Sagittis Apollo) infernalis deus et noxius indicatur. Unde etiam Apollo dictus est ἀπὸ τοῦ ἀπολεῖν.[4]) Die biblische Wendung von den Pfeilen des Satans, die sich z. B. in dem ags. Gedicht Beówulf wiederfindet,[5]) musste wohl zu der Vermengung beitragen. Und wir dürfen zugleich vermuten, dass diese gefördert wurde durch eine Kombinierung des Apollon mit Apollyon, welcher Name aus der Offenbarung Johannis 9. 11 als Name Abaddons, des Fürsten der Tiefe, bekannt war.[6])

S. 200. Der Umstand, dass Apollo, der Paris's tötlichen Schuss auf Achilles lenkte, als der Teufel aufgefasst wurde, ist nach meiner

---

dachten sich die Alten, dass Hǫdr den Mistelzweig als Wurfgeschoss schleudert und dass der Stengel sich in einen Speer wandelt. Mehrere neuere Gelehrte (z. B. Worsaae) lassen Hǫdr mit dem Bogen schiessen, so auch sogar Gödecke in seiner schwedischen Vǫluspáübersetzung. Aber für diese Darstellung ist in den alten Schriften keine Begründung zu finden.

2) S. Excurs 12.

3) Serv. in Verg. Bucol. V, 66.

4) Vgl. Mythogr. Vatic. II, 18: sagittas, quibus inferni deus et noxius indicatur. Unde et Apollo graece, late (lies latine) perdens dicitur.

5) Beówulf 1743 f. wird der Teufel: 'bona se þe of flânbogan fyrenum sceóted' genannt.

6) Hier kann auch auf die Art hingewiesen werden, wie Apollo im Mittelalter hervorgehoben wird, wenn die Abgötterei der Heiden im Gegensatz zum Christentum erwähnt wird. So: Apolline ealra deofla ealdre (An Anglosaxon Passion of St. George [von Ælfric] edited by Hardwick. London MDCCCL. S. 8).

Vermutung einer der Hauptgründe dafür gewesen, dass die Achillessage im isländischen Baldrmythus mit Erzählungen von Christus verwuchs, der mit einer Lanze durchbohrt wurde, welche der Teufel geschärft hatte und welche Longinus auf des Teufels Rat in seine Seite stiess.[1])

Nachdem ich so die Momente hervorgehoben habe, die bei der Vergleichung des Berichtes über des Achilles Tod im Mythogr. Vatic. I, 36 mit der Sage von Baldrs Tod in der Gylfaginning die massgebenden sind, will ich noch ein untergeordnetes Glied hinzufügen. Die Worte post simulacrum wurden nach meinem Dafürhalten von den irischen oder englischen Männern, von welchen dieser Bericht über des Achilles Tod den Nordleuten zukam, missverstanden. Wir müssen daran festhalten, dass diese Leute halbe Barbaren waren, deren äusserst geringe literäre Bildung in Mönchsschulen des frühen Mittelalters erworben war, Männer, welche die antiken Tempel des Südens mit ihren Bildsäulen nicht gesehen hatten. Wir werden es also natürlich finden, dass diese Leute bei den Worten post simulacrum latentis nicht daran dachten, dass Paris hinter einer Bildsäule im Tempel verborgen stand. Nun wurde aber simulacrum im Mittelalter in der Bedeutung *Vorstellung*, *Schauspiel*, *wodurch etwas nachgeahmt wurde*, gebraucht, z. B. simulacra miraculorum.[2]) Vergil[3]) sagt pugnae simulacra d. i. Scheingefechte. Man konnte also 'Achilles insidiis Paridis post simulacrum latentis occisus est' übersetzen: Achilles wurde hinterlistiger Weise von Paris getötet, welcher hinter der Vorstellung, hinter dem Scheingefecht im Versteck stand, d. i. der weit zurück ausserhalb des Kreises der Männer stand, welche ein Spiel aufführten, das einen kriegerischen Anfall darstellte. Hierin wage ich nun eines der Elemente zu sehen, aus denen man die Erzählung in der Gylfaginning gebildet hat, dass Hǫdr ausserhalb des Männerkreises steht, während die anderen Asen sich damit unterhalten, dass sie auf Baldrs unverwundbaren Leib schiessen.

Wenn wir nun die dänische und die isländische Sage mit S. 201. Rücksicht auf die Art, wie Baldr umkommt, vergleichen, so sehen

1) S. ob. S. 51 [53].

2) S. Du Cange.

3) Aen. V, 585.

wir, dass sie darin übereinstimmen, dass den Mord Hǫðr vollbringt, welcher durch fremde Hilfe in den Besitz der einzigen Waffe gekommen ist, gegen die Baldrs Leib nicht gefeit ist. In allem Uebrigen aber weichen die beiden Sagen von einander ab. Bei Saxo begegnet Hotherus in der Einsamkeit dem Balderus, mit dem er Krieg führt, weil er ihm die Nanna streitig machen will, und in dessen Lager er sich nächtlicher Weile verkleidet eingeschlichen hat. Hotherus durchbohrt den Balderus mit einem Schwert[1]) aus eigenem Antrieb und mit vollem Bewusstsein seiner That. Nach der Snorraedda ist es der böse Loki, der den blinden Hǫðr, welcher dem Baldr Ehre anthun will, verleitet, mit dem Mistelstengel nach ihm zu schiessen, als Baldr mitten im Kreis der Götter steht, und dadurch wider seinen Willen seinen Tod zu bewirken. Dieser Unterschied zwischen den zwei Sagen gründet sich, wie ich nachgewiesen zu haben glaube, zu wesentlichen Teilen darauf, dass die Sagenform, auf welche die Darstellung der Snorraedda zurückweist, eine Verschmelzung von griechisch-römischen Erzählungen über des Achilles Tod und Erzählungen aus dem christlichen Mittelalter über Jesu Tod ist, während die dänische Sage von Erzählungen über Jesu Tod ganz und gar nicht beeinflusst ist. Aber die Grundlage für die zwei Sagen hat sich auch in einer anderen Hinsicht verschieden erwiesen. Während beide auf die Achillessage zurückzeigen, sind es doch teilweise verschiedene griechisch-römische Erzählungen von Achilles, auf welche die zwei nordischen Darstellungen sich gründen. Die eine Quelle der isländischen ist der Mythographus Vaticanus I, 36, der den Achilles von Paris unter Apollos Leitung in einem Tempel töten lässt; von dieser Quelle findet sich keine Spur in Saxos Erzählung, die hier wesentlich auf Dares Phrygius zu beruhen scheint.[2])

S. 202. In der Snorraedda ist N a n n a Baldrs Frau, während sie bei Saxo dem Hotherus vermählt wird, den Balderus aber, der sie

1) Die isländische Tradition kennt Mistilteinn als Schwertname, vgl. oben S. 47[1] [49]. Hieraus darf man aber nicht schliessen, dass die isländische Tradition wie die dänische die Sagenform kannte, dass Baldr mit einem Schwert durchbohrt wurde.

2) S. oben S. 122 ff. [127 ff.].

liebt, abweist. Ich habe versucht zu zeigen,[1]) dass Saxos Nanna aus der Verschmelzung von Oenone, Paris's erster Gattin, deren Namen sie geerbt hat, mit der Helena, seiner zweiten Gemahlin, entstanden ist, als deren Liebhaber Achilles bei spätgriechischen Schriftstellern auftritt. Hier hat also Saxo im Wesentlichen eine ältere Form der Sage bewahrt als die Snorraedda.[2]) Ebenso hat Saxo den Namen ihres Vaters in ursprünglicherer Gestalt bewahrt, wenn er ihn Gevarus d. i. Oenones Vater Cebren nennt, während die Snorraedda Nanna nicht Gefs Tochter heisst, sondern Nefs.[3]) Der Grund zu dieser Veränderung muss in dem Bestreben, den Namen des Vaters mit dem der Tochter alliterieren zu lassen, gesucht werden.[4])

---

1) S. oben S. 85 f. 103, 107—110, 169—171 [89, 108, 112—115, 177 f.].

2) Saxos Sagenform scheint das Ursprüngliche auch darin bewahrt zu haben, dass Nanna bei ihm ein irdisches Weib ist, nicht wie in der isländischen Version eine Göttin, denn Oenone ist sterblich, obwohl sie die Tochter eines Flussgottes ist. Konrad von Würzburg nennt v. 707 Egenoe (d. i. Oenone) eine Göttin.

3) Sn. E. I, 102 (Gylf. K. 32) und 176 (ebd. K. 49) in der Upsalaedda; Codex Regius und Wormianus haben hier Neps, was mir eine weniger ursprüngliche Form zu sein scheint. Als einer der Asen und Söhne des Ođinn wird in einem versificierten Namensregister nefr genannt Sn. E. II, 616 (Cod. 1 e β); der Name wird nefirr II, 556 (Cod. 757), nepr I, 554 (Cod. Reg.), næpr II. 473 (Cod. 748) geschrieben. Es ist hiemit sicher Nannas Vater gemeint. Man schloss daraus, dass Nanna eine Asin war, dass ihr Vater einer der Asen gewesen sein müsse, was man als gleichbedeutend mit einem Sohn Odins betrachtete.

4) Es gibt in den mythischen Geschlechtsregistern vielfache Beispiele dafür, dass die Namen von Eltern und Kindern alliterieren. So Frigg Fjǫrgvins dóttir, þórr-þrúdr, Buri-Borr, Bǫlþorn-Bestla, Nǫrvi-Nótt, Ánarr-Jǫrđ, Dellingr-Dagr; Mundilfari-Máni, Hati Hróđvitnis sonr. Vindlóni eđa Vindsvalr Vásađar sonr, Svásuđr fadir Sumars, Loki Laufeyjar sonr, Vegtamr sonr Valtams. Várkaldr-Vindkaldr, Freyr-Fjǫlnir, Ǫlvaldi-Iđi, Gýmir-Gerdr: Gjálp ok Greip Geirrađar dætr, Heiđr ok Hrossþjófr Hrímnis kindar; Svađilfari-Sleipnir u. s. w. Bei mehreren dieser Namen vermute ich, dass das Streben nach Alliteration für die Form bestimmend war, was ich hier nicht begründen will. Dasselbe Streben hat wohl mit zur Veränderung einer Namensform beigetragen, welche sich in Kerđjálfadr Kylfis son in der Njála K. 45 zeigt, wenn Munch (Norske Folks Historie b. 646) Recht damit hat, dass Cerđjálfadr den irischen Namen Tordelbach, Toirdhealbhach wiedergebe.

S. 203. Die Snorraedda hat jedoch eine Saga von Nanna's Tod bewahrt, die bei Saxo nicht mitgeteilt wird, die aber schlagende Aehnlichkeit mit einer antiken Sage von Oenones Tod hat.

In der Snorraedda wird erzählt: »Da wurde Baldrs Leiche auf das Schiff hinausgetragen, und da seine Gattin Nanna, Nefs Tochter, diess sah, da brach ihr Herz aus Trauer und sie starb; sie wurde auf den Scheiterhaufen getragen und dieser angezündet.« [1]) Hiemit vergleiche man die Erzählung bei Dictys Cretensis: Sed fertur Oenonen viso cadavere Alexandri adeo commotam, uti amissa mente obstupefieret ac paullatim per moerorem deficiente animo concideret. Atque ita uno eodemque funere cum Alexandro contegitur.[2]) Wenn man davon absieht, dass der Scheiterhaufen bei Dictys unerwähnt bleibt,[3]) so liegt die Darstellung in der Snorraedda Dictys's Worten so nahe, als wäre sie geradezu eine freie Uebersetzung derselben.[4])

Die Ephemeris belli Trojani des Dictys Cretensis wurde im 4. Jahrhundert von einem Römer, L. Septimius, verfasst und war im Mittelalter viel gelesen.

Da Nanna in der isländischen Sage Baldrs, nicht Hǫđrs Gattin ist, so ist es natürlich, dass sie auf Baldrs Scheiterhaufen verbrannt wird.[6]) Dictys ist jedoch nicht die einzige südländische

---

1) Sn. E. I, 176 (Gylf. K. 49) im Cod. Reg. und Worm.: þá var borit út á skipit lík Baldrs, en (ok) er þat sá kona hans Nanna Neps dóttir, þá sprakk hon af harmi ok dó; var hon borin á bálit, ok slegit í eldi.

2) Dictys IV, 21. Ueber die Quelle dieser Darstellung vgl. Körting: Dictys und Dares S. 43 f., Dunger: Dictys-Septimius, Dresden 1878, S. 41 f.; Lehrs: (Königsberger) Monatsblätter 1878 Nr. 9 S. 135.

3) Quintus Smyrnaeus sagt X, 466, dass Oenone sich auf des Paris Scheiterhaufen warf (was auch in den Scholien zu Lykophrons Alexandra v. 61 nach Quintus mitgeteilt wird), und X, 483 f., dass sie auf demselben Scheiterhaufen verbrannt wurde wie Paris.

4) Die Darstellung in der Upsalaedda (Sn. E. II, 288) ist kürzer und steht dem Dictys ferner: lik Balldr(s) var borit a balit. Nanna Nefs dottir sprack er hon fra (wohl falsch statt þat sa). Ich glaube, dass wir hier eine jener Stellen haben, wo der Text der Upsalaedda verkürzt ist, und wo der Cod. Reg. sowie der Wormianus das Ursprünglichere bewahrt haben.

5) S. Dunger in der angef. Schrift.

6) Ich kann nicht wohl entscheiden, ob die Sage, dass des Achilles Geliebte Polyxena auf seinem Grab geopfert wird, hiezu beigetragen hat.

Quelle, aus welcher die Sage von Nanna floss, denn Cebren, S. 204. Oenones Vater, wird in der Ephemeris belli Trojani nicht genannt.

Von nordischen Quellen nennt die Snorraedda und ein vielleicht am Schluss des 12. Jahrhunderts auf den Orkneys gedichtetes Namensregister[1]) die mythische Nanna. Aber mittelbar haben wir viel ältere Zeugnisse dafür, dass sie bekannt war, indem alte Skalden ihren Namen in kenningar gebrauchten. In einer Zeile der Vǫluspá, die vielleicht nicht ursprünglich zum Gedicht gehört, werden die Walkyrien nǫnnur Herjans[2]) genannt. Und Nanna kommt sehr oft in umschreibenden Bezeichnungen des Weibes vor; so, um nur die ältesten Beispiele anzuführen, bei Kormakr im 10. Jahrhundert[3]), in der þórsdrápa von Eilífr Guðrúnarson[4]) und bei Sighvatr.[5])

Fragt man: »Was ist Nanna? Was bedeutet Nanna?«, so kann man antworten, dass die mythische Erzählung von Nanna uns keine Allegorie gibt. Nichts beweist, dass die alten Nordleute, wie einzelne neuere Gelehrte meinten, bei ihr an die Blume gedacht haben, die verwelkt, wenn der lichte Sommer schwindet. Man muss fragen: Wer ist Nanna? Sie ist eine Asin und, so gewiss sich die heidnischen Nordleute ihre Götter nach ihrem eigenen Bilde geschaffen haben, ist sie gerade desshalb ein wahres Weib. Sie war für die alten Isländer Baldrs Gattin und sonst nichts, Nanna, deren Herz bricht, als sie Baldrs Leiche auf den Holzstoss legen sieht, dient gerade durch diese ihre treue Liebe dazu, das Bild von Baldr als dem von der ganzen Welt geliebten zu vervollständigen und desshalb ist sie aus der ursprünglicheren, von Erzählungen über Christus unberührten Sage beibehalten worden, welche ihren Tod auf dieselbe Weise erzählte, wie die Snorraedda, aber wohl in Zusammenhang mit Hǫðrs, nicht mit Baldrs Tod.

Baldrs Mutter Frigg wohnt in Fensalir.[1]) Der S. 205.

1) Sn. E. I, 566.

2) Cod. Reg. Str. 31.

3) Kormakss. K. 3, S. 24 und K. 17, S. 162.

4) Sn. E. I, 242 (Sk. 18).

5) Óláfss. helga in der Heimskr. K. 92, S. 309 Ungers Ausg.

S. 205. 1) Sn. E. I, 114 (G. 35), *gen.* Fensala ibid. I, 304 (Sk. 19),

Name ist zusammengesetzt mit fen, was in Prosa *Sumpf*, *Moor* bedeutet, in der Skaldensprache aber auch das Meer bezeichnet. So wird das Wort z. B. im 10. Jahrhundert zweimal von Kormakr gebraucht. Er sagt: vér of fen fórum *wir zogen über das Meer*, und nennt das Gold fens fúrr *Meeresfeuer*.[4]) Fensalir bedeutet also wohl *Meersäle*, *Wohnung in der Tiefe des Meeres*.[5]) Dass man gerade das Wort fen zur Bildung dieses Namens gebrauchte hat wohl seinen Grund darin, dass man dadurch Alliteration mit dem Namen Frigg bekam.[6])

Doch scheint es wunderlich, dass Óđins Gemahlin, die Königin der Asen, in der Tiefe des Meeres wohnen soll.[7]) Das Rätsel löst sich dadurch, dass diese Wohnung der Frigg in alten Gedichten nur an der Stelle der Vǫluspá[8]) genannt wird, wo es von ihrem Weinen über Baldr heisst: »aber Frigg beweinte in Fensalir Walhalls Unglück.« Da Baldr ursprünglich Achilles ist, so

---

I, 172 (G.49): an letzterer Stelle hat cod. Ups. (II, 287) Fensala, cod. R. und W. Fensalar.

2) Propst Fritzner erinnert mich an den norwegischen Ausdruck für das Meer: Blaamyren *Blaumoor*. (Dagegen heisst es in einem Vers des Eyvindr Skáldaspillir nach mehreren Handschriften blámœrr.)

3) Korm. s. K. 26, S. 238.

4) Hákon. s. góđa in der Heimskr. K. 16.

5) Kern erklärt (Revue Celtique II, 165 f.) Fensalir auf sehr scharfsinnige Weise als »Säle der Frau«, aber diese Erklärung scheint nicht die genügende Begründung in der nordischen Sprache zu haben.

6) Die Namen der meisten Wohnungen von mythischen Wesen bilden Alliteration mit den Namen ihrer Bewohner. So: Breiđablik-Baldr, þrúđheimr-þórr, Ýdalir-Ullr, Søkkvabekkr-Sága, þrymheimr-þjazi, Himinbjǫrg-Heimdallr, Fólkvangr-Freyja, Nóatún-Njǫrdr, Viđi-Víđarr, Glasisvellir-Godmundr, Geirrøđargarđar-Geirrøđr, vgl. Sigrún frá Sefafjǫllum, Borghildr í Brálundi.

7) Ich gehe hier nicht auf die Frage über das Verhältniss zwischen Frigg í Fensǫlum und Sága, die in Søkkvabekkr wohnt, ein. Die Worte 'í Fensǫlum' darf man gewiss nicht als Umschreibung für 'í himnum' ansehen, entsprechend den kenningar, wie foldsalir = himnar u. ä., denn í himnum wäre eine zu wenig charakteristische Bezeichnung für Friggs Aufenthaltsort, und zudem wäre eine solche kenning für die Vǫluspá zu künstlich.

8) Vǫluspá cod. R. Str. 34. Dazu wird Sn. E. I, 172 (G. 40) erzählt, dass Loki nach Fensalir geht, als er der Frigg entlocken will, wie Baldr verwundet werden kann.

muss Frigg in ihrer Eigenschaft als Baldrs Mutter an die Stelle der Thetis getreten sein.

In der Odyssee[1]) schildert Agamemnon in der Unterwelt bei der Unterredung mit Thetis's Sohn die Trauer über Achilles's Tod mit folgenden Worten: S. 206.

πολλὰ δέ σ' ἀμφὶς
δάκρυα θερμὰ χέον Δαναοί, κείροντό τε χαίτας,
μήτηρ δ' ἐξ ἁλὸς ἦλθε σὺν ἀθανάτῃς ἁλίῃσιν
ἀγγελίης ἀΐουσα· βοὴ δ' ἐπὶ πόντον ὀρώρει
θεσπεσίη, ὑπὸ δὲ τρόμος ἔλλαβε πάντας Ἀχαιούς.

Frigg hat also wohl ursprünglich nur als Baldrs Mutter í Fensǫlum gewohnt, wie Thetis ἐν βένθεσσιν ἁλός.[2])

Nach Saxo's Erzählung sieht Baldr im Traume Hel, welche ihm verkündet, dass sie ihn umarmen wird.[4]) Also fuhr Baldr schon nach der ursprünglicheren, auf der Achillessage beruhenden und von Vorstellungen von Christus unberührten Sage zu Hel. Dieser Zug hat wohl einen der Punkte gebildet, die Anlass zur Verschmelzung der Baldrsage mit der Erzählung von Christus geben konnten, aber er ist vielleicht durch diese Verschmelzung stärker hervorgehoben worden.

Baldr wurde gerächt.[5]) Der Ase, der den Hǫðr tötet, heisst in den von den Isländern bewahrten mythischen Gedichten Váli.[1]) S. 207. Dass der Vokal der ersten Silbe lang ist geht hervor 1) aus dem Vers Váli, Áli in der Snorraedda I, 554, wo die erste Silbe nach den Gesetzen des Versmasses lang sein muss, wie Sievers[2]) gesehen hat. 2) Aus der Schreibung vaala im Cod. Worm. der Sn. E. I, 120

1) Od. XXIV 45—49.

2) Ilias I, 358.

3) [v. V. gestrichen.] 4) S. o. S. 123 f.

5) Willkürlich behauptet Wiborg (Nordens Mythologi S. 137. 267), dass es nur eine Prophezeiung sei, dass Baldrs Rächer komme. Diess widerstreitet geradezu den Worten nicht allein in der Vǫluspá Cod. R. Str. 33, 34, sondern auch in den Hyndlul. 29.

S. 207. 1) Vafþr. 51; Hyndl. 29. In der Vegt. 11 muss Vála (was mit vestrsǫlum alliteriert) gestanden sein, der Name fehlt aber hier in der einzigen Handschrift.

2) Beiträge zur Skaldenmetrik in Paul-Braune's Beiträgen VI, 286.

(Gylf. K. 36).[3]) 3) Aus der Schreibung voli im Cod. Reg. Sn. E. I, 554. 4) Hiefür spricht auch der Umstand, dass der Gott in der Sn. E. I, 102 (Gylf. K. 30) Váli eða Áli genannt wird. Da Áli ein sonst gebräuchlicher Name ist, während Ali nicht nachgewiesen werden kann, so ist es wahrscheinlich, dass Áli mit langem Vokal die richtige Form auch für den Namen von Baldrs Rächer ist. Dann aber fordert der Reim auch Váli mit langem Vokal. Ich halte es jedoch für möglich, dass Váli als Name von Baldrs Rächer nicht immer mit langem a ausgesprochen wurde, sondern bisweilen auch mit kurzem. Hiefür kann der Umstand geltend gemacht werden, dass ein Isländer den Namen Valland von Óðins Sohn »uale« ableitet.[4])

Die Form mit á zeigt, dass alle die bisher gegebenen etymologischen Erklärungen von Váli als Namen von Baldrs Rächer S. 208 falsch sind.[1]) Diese Form beweist, dass der Name vielmehr in Verbindung mit dem Volksnamen Valir steht, der sowohl mit

3) Vafþr. 51 scheint Cod. R. der Sæmund. E. váli mit einem Strich über dem a zu haben, doch diess beweist jedenfalls nichts.

4) Sn. E. II, 636. Der Name des Gottes kann mit dem Mannsnamen Vali zusammenfallen, der auf Island und in Norwegen gebraucht wurde, und der von den Isländern mit kurzem Vokal geschrieben wird. Vali enn sterki hiess Haralds Hárfagri's Dienstmann, der auf die Suđreyjar zog und dessen Söhne nach Island kamen: Landn. 2, 6 (Isl. ss.[2] I, 80 ff.). Vali, der Sohn des Landnámsmanns Lođmundr enn gamli von Vǫrs: Landn. 4, 11 und 4, 13 (ebd. I, 266, 273). Vali á Valastǫđum in der Kormakssaga Der Name kommt in Norwegen noch im 14. Jahrhundert vor: Dipl. Norv. II, Nr. 359 (anno 1360) und Nr. 399 (anno 1367—68), sowie in Aslak Bolts Jordebog S. 104; an diesen drei Stellen als Name eines Domherrn in Hamar, Dipl. Norv. III. Nr. 218 (Hedemarken, anno 1343), als Beiname eines Norwegers unter König Sverrir Fms. VIII, 138, 163. In der Vǫluspá 13 (Bugges Ausg.) geben alle drei Handschriften der Snorraedda Vali als Zwergnamen, Cod. R. der Sæm. E. und die Hauksbók aber haben Nali.

S. 208. 1) Keyser (Samlede Afhandl. S. 288) bringt Vali in Verbindung mit velja und übersetzt es mit *Wähler.* Wiborg (Nordens Mythologi S. 133) u. Aa. übersetzen Vali mit *Auserwählter.* Weinhold (Haupts Z. f. d. A. VII. 58) erklärt Vali als *Gott des Walplatzes* von valr. Müllenhoff (Nordalbingische Studien I, 11) verbindet Vali mit as. welo *Reichtum.* Mehrere andere noch weiter abliegende Erklärungen kann ich hier übergehen.

langem als mit kurzem a vorkommt,[2]) und dass er dem alten deutschen Mannsnamen Walaho entspricht.[3]) Der Name von Baldrs Rächer Váli bedeutet also *der Mann von welscher Abkunft*, womit es wohl übereinstimmt, dass seine Mutter Rindr, die schwerlich zu der ursprünglichen Gemeinschaft der Asen gehörte, ihn í Vestrsǫlum gebiert.[4]) Ob die Nordleute beim Namen Váli *der welsche Mann* ursprünglich an 'Valland', das nordwestliche Frankreich, gedacht haben (für dessen Einwohner, die Wallonen, der Name Valir im Altisländischen sonst gebraucht wird), oder an Wales (dessen Einwohner von den Engländern Walas genannt wurden), macht hier keinen wesentlichen Unterschied in Hinsicht des aus dem Namen Váli im Folgenden gezogenen Schlusses. Ich muss nachdrücklich hervorheben, dass dieser Name — ganz abgesehen von allen Combinationen mit fremden Sagengeschichten — von grosser Bedeutung für die Bestimmung der Zeit ist, in welcher der von den Isländern bewahrte Baldrmythus entstanden ist. Im Norden konnte der Mythus, dass Baldr von Váli, dem Welschen, gerächt wurde, welcher í Vestrsǫlum geboren wird, unmöglich vor einer Zeit sich ausbilden, in welcher Nordleute stetig im Westen

S. 209.

2) *Gen. pl.* Vala mit kurzem a Sigurđarkv. 66; Sturla in der Hák. s. Hákonars. K. 232 (Fms. IX, 514). Ebenso wohl Vǫlum mit kurzem Vokal Herv. s. S. 346 (Bugges Ausgabe, wo Kear zweisilbig gelesen werden muss, wie Vǫlund. 15 Kears). Dagegen *gen. pl.* Vála mit langem a Hyndl. 9, vgl. Sievers in Paul-Braunes Beiträgen VI, 303, und in der Gautr. s. (Fas. III, 31). Die Länge des Vokales lässt sich daraus erklären, dass h nach l ausgefallen ist; vgl. *ags.* Wealh, *ahd.* Walah. Gewöhnlich bleibt im An. der Vokal kurz vor l und r, wo diese für lh und rh eingetreten sind; bisweilen wurde jedoch der Vokal verlängert. So fýris bei Arnórr in der Magn. s. góđ. in der Heimskr. K. 20, aber fyri in der s. Inga ok brœđra hans K. 20, eine Form, welche auch neuere nordische Dialekte voraussetzen; Rietz (Dialekt-Lexikon S. 172) gibt jedoch für 'Föhre' aus Gotland neben fyr die Form fäur, welche alten langen Vokal voraussetzt. Svíri vgl. meine Ausgabe der Sæmund. Edda S. 1, auch im Färöischen mit langem Vokal = *ags.* sweora. Hieher gehört wohl auch líri. Ursprünglich muss langer und kurzer Vokal im An. vor l und r, die statt älteren lh und rh eingetreten sind, nach einer bestimmten Regel gewechselt haben; aber ich will hier keine Vermutung darüber vorbringen, welches diese Regel gewesen sei.

3) Ein Mann, der im Cod. Lauresh. Nr. 49 (anno 888) Walaho genannt wird, heisst Nr. 43 (anno 882) Walo (Stark: Kosenamen der Germanen S. 46).

4) [Oben in den Text eingeschaltet.]

unter Wallonen oder Walisern verkehrten und wohl sogar Ehen mit Frauen welscher Herkunft eingingen. Der Name Váli enthält also — ganz abgesehen von allen Combinationen des Baldrmythus mit der Achillessage und mit Erzählungen von Christus — einen Beweis dafür, dass der Baldrmythus in der Form, in welcher er den Verfassern von Vegtamskviđa, Vafþrúđnismál, Hyndluljóđ, Gylfaginning, Skáldskaparmál bekannt war, nicht früher als tief im 9. Jahrhundert entstand.

Der Name von Baldrs Rächer hat in isländischen Quellen auch eine andere Form. Jener wird, wie bereits erwähnt, in der Sn. E. I, 102 (Gylf. K. 30) Váli eđa Áli genannt. Auch in dem Stück, das als Epilog zur Gylfaginning gedruckt ist, wird der Rächer des Bruders Áli genannt. Es ist gewiss nicht richtig, wenn Váli, Áli in dem Vers Sn. E. I, 554 neben einander als zwei verschiedene Söhne Óđins genannt werden. Hier schreibt Cod. R. ǫli, Cod. 748 áli, welche Schreibungen die Ansicht bestätigen, dass der Vokal der ersten Silbe lang ist.[1]) Es kommt Ǫli, Óli, Áli als ächt nordischer Mannsname vor, der dem *ags.* Onela, *ahd.* Anulo, Analo entspricht. Aber dieser Name kann nicht durch rein lautliche Veränderung zu Váli werden, ebensowenig wie umgekehrt der ächt nordische Name Váli oder Vali, *der Welsche*, durch Lautübergang zu Áli werden kann. Auf der anderen Seite ist keine Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass gar keine sprachliche Verbindung zwischen Váli und Áli als Namen derselben mythischen Person bestehen sollte.[2]) Die einzige Auffassung, die diese Schwierigkeit lösen zu können scheint, ist die, wornach wir hier durch Volksetymologie bewirkte Veränderungen vor uns haben. Wir kommen hiedurch zu der Vermutung, dass Váli und Áli als Name für Baldrs Rächer zwei durch verschiedene Umdeutung entstandene Veränderungen ein und desselben fremden Namens sind.

S. 210.

Um diesen fremden Namen finden zu können, müssen wir uns zuerst zu dem Namen wenden, den die Mutter von Baldrs

---

1) Simrock: Handb. d. d. Myth.[5] 291 schreibt unrichtig Ali und leitet den Namen fälschlich von ala ab.

2) Auch als Name von Loki's Sohn hat Váli die Nebenform Áli.

Rächer in den isländischen Quellen trägt. Dieser ist Rindr.[1]) Bei Saxo hat Baldrs Rächer, der bei ihm Bous heisst, gleichfalls Rinda zur Mutter. Ich habe oben versucht zu zeigen, dass Saxos Erzählung vom Kampf zwischen Bous und Hotherus, in welchem beide tötlich verwundet werden, auf des Dares Erzählung vom Kampf zwischen Ajax und Paris zurückweise.[2]) Ferner habe ich darzuthun versucht, dass Bous der Name von Balderus's Rächer in der dänischen Sage eine irrtümliche Uebersetzung des Namens Ajax sei, den die Nordleute von Iren oder Gaelen hörten.[3]) Endlich habe ich im Namen Rinda Rhene wiedergefunden, den Namen der Mutter des lokrischen Ajax.[4]) Da Baldrs Rächer nun auch in der isländischen Sage Rindr zur Mutter hat, so weist diese Sage, wie die bei Saxo, auf einen Bericht aus der Trojasage zurück, in welchem Ajax des Oileus Sohn in Folge Missverstehens der Erzählung des Dares zum Ueberwinder des Paris gemacht war. In Uebereinstimmung hiemit glaube ich nun, dass sowohl Váli als Áli als Name von Hǫðrs Erleger durch Umdeutung aus Oleus, Ajax's Beinamen entstand.

Der lokrische Held war Oileus's Sohn, Dares aber braucht die Form Ajax Oileus, *acc.* Ajacem Oileum.[5]) Nun hat bei Dares Kap. 13 die Münchener Handschrift aus dem 10. Jahrhundert oleum statt oileum. Ebenso hat in des Servius Kommentar zu Aen. I, 41 der Cod. Bernensis 363 (sec. IX), der von einem Irländer geschrieben ist, und Cod. Lips. (sec. X) zwei mal im Geni- S. 211.

---

1) Rindr ist bewahrt in der Vegtamskv. 11; Sn. E. I, 120 (Gylf. Kap. 36); in der versificierten Aufzählung von ásynja heiti Sn. E. I, 556 (wo cod. 757 rinnd hat); *gen.* Rindar Sn. E. 102 (Gylf. Kap. 30); Sn. E. 266 (Sk. Kap. 12), 304 (Kap. 19), 320 (Kap. 24); in einem Verse des Kormakr Sn. E. I, 236 (Sk. Kap. 2); *acc.* Rindi Kormakss. Kap. 3 S. 16; *dat.* Rindi ebd. 24 S. 226. Stellen aus späteren Skaldenliedern übergehe ich.

2) Oben S 126 [131].

3) Oben S. 127 [132].

4) Oben S. 130 f. [136].

5) Ajacem Oileum Dares Kap. 13; Ajax Oileus ebd. Kap. 14; vgl. *Oileus* Ajax Dictys I, 17, Ajax Oileus bei Hygin fab. 114 S. 101 ed. Schmidt; *Acerrimus* Ajax] Oileus sine dubio: Comment. ap. Serv. in Verg. Aen. II, 414. *Vgl.* Auctores Myth. Lat. ed. v. Staveren S. 156. In der Verbindung Ajax *Oileus* ist Oileus eigentlich eine griechische Genitivform (*Οἰλέως*).

tiv olei; eine Handschrift in Karlsruhe (sec. IX) oli.[1]) Endlich findet sich in der irischen Bearbeitung des Dares die Schreibung Aiax mac Olei.[2])

Oleus liegt der altisländischen Form ǫli so nahe als überhaupt möglich; denn sowohl die Endung -eus als -ius können sonst im An. durch -i, *gen.* -a wiedergegeben werden. So Partalopi, *gen.* Partalopa aus *lat.* Partonopeus; in þjazi, *gen.* þjaza ist, wie ich ein anderesmal zu zeigen versuchen werde, Thesseus (irische Schreibung für Theseus) und Thestius zusammen verschmolzen. Die lateinische Endung -arius wird im An. durch -ari wiedergegeben, z. B. kursari = einem *lat.* *cursarius.

In der Form Váli hat sich v auf dieselbe Art entwickelt, wie in Romwalus, Reumwalus, wie in einer altenglischen Runenschrift statt Romulus, Remulus[3]) zu lesen ist. Auch hier ist Volksetymologie mit im Spiel; vgl. Rûmwalum im Wiđsiđ v. 69.

Man konnte bisher keinen Grund dafür nachweisen, dass der Sohn der Rindr in den zwei nordischen Hauptformen der Baldrsage ganz verschiedene Namen trägt. Ich glaube nun gezeigt zu haben, dass Bous den Namen Ajax, Váli oder Áli aber den Beinamen des Ajax Oleus, Oileus widergibt. Wenn Baldrs Rächer in einer Quelle Bous heisst, in anderen Váli oder Áli, ist diess also auf dieselbe Weise aufzufassen, als wenn eine Person bald mit ihrem eigentlichen Namen, bald mit ihrem Zunamen genannt wird. So Klaufi und Bǫggvir (Landn. 3, 13 Ísl. ss.[2] I, 208; S. 212. Svarfd. s. Kap. 12, 15, 19, wo Baugju in Bǫggvi, bögguir in Bǫggvir zu ändern ist), Blindr (Fas. II, 376—380) und Bolvisus (Saxo S. 340—43), Biarco (Saxo S. 86 ff.) und Bǫđvarr (Fas. I, 53 ff., für bǫđvar-Bjarki); u. s. w., u. s. w.

Oben habe ich versucht zu beweisen, dass in Saxos Erzählung von dem Töter des Hotherus, dem Rächer des Balderus,

1) S. Servii Comment. rec. Thilo et Hagen.

2) O'Curry Manners and Customs III, 333 nach der Aufzeichnung in The Book of Ballymote.

3) Stephens: Oldnothern Runic Monuments 474. Auch sonst ist v in Wortformen hinzugefügt, welche durch Volksetymologie entstanden. Tanakvísl aus Tanais; *ags.* swiftele(a)res = subtalares in Ælfr. gl.; vgl. Svíþjóđ en kalda aus Sithia, Scythia.

Pyrrhus oder Neoptolemus, der Sohn und Rächer des Achilles, mit Ajax, dem Erleger des Paris zu einer Person [1]) verschmolzen ist. Dieselbe Verschmelzung muss nach meiner Meinung bei der isländischen Form der Sage vorausgesetzt werden. Auch die Sage von Váli oder Áli hat Züge aus der Erzählung von Neoptolemus aufgenommen. Diess ist schon aus folgendem Grunde wahrscheinlich.

Die Erzählung bei Saxo, dass Rindas Sohn gezeugt wird, indem der Vater als junges Mädchen verkleidet ist, hat, wie ich zu zeigen versuchte, ihren Ursprung in der Erzählung von der Geburt des Neoptolemus. Dass aber die Isländer eine Sage von Óđins Buhlen um Rindr kannten, die mit der bei Saxo erzählten nahe übereinstimmte, muss aus Kormaks Worten: seiđ Yggr til Rindar [2]) geschlossen werden. Und dass sie insbesondere den Zug kannten, dass Óđinn als Weib zu Rindr kam, habe ich oben [3]) nach Lokis Worten zu Ođinn (Lokas. 138) angenommen, wo ich vermutete, dass es heissen müsse:

Vitku líki
fórt verþjóđ yfir,
ok hugđak þat args ađal.

Auch ein anderes Motiv im Mythus von Váli dürfte vielleicht Einwirkung der Erzählung von Neoptolemus verraten. In der Vǫluspá und der Vegtamskviđa heisst es, dass Váli eine Nacht alt in den Kampf ging und dass er weder seine Hände wusch, noch sein Haupthaar kämmte, bis er Baldrs Feind auf den Scheiterhaufen brachte (d. i. bis er Hǫđr fällte, so dass er auf den Scheiterhaufen gelegt wurde) [1]). S. 213.

---

1) S. 133—135 [138—141].

2) Sn. E. I, 236 (Sk. 2). Die Worte im Grógaldr 6 sind zu unsicher, um aus ihnen etwas mit Sicherheit schliessen zu dürfen. Auf eine Untersuchung von Hávamál Str. 96—102 gehe ich hier nicht ein.

3) S. 138 [144].

S. 213. 1) Vǫluspá cod. Reg. 33, 34:

Baldrs bróđir vas
of borinn snemma,
sá nam Ođins sonr
einnættr vega.

Während Bous bei Saxo, als er mit Hotherus kämpft in frühester Jugend steht, aber doch erwachsen ist,[2]) geht Váli also nur eine Nacht alt gegen den Mörder seines Vaters in den Kampf. Ich vermute, dass dieses Motiv den Worten des Servius über Neoptolemus entstammt. In seinem Kommentar zu Aeneis II, 13 heisst es: Pyrrhus admodum puer evocatus (eine Handschrift hat ductus) ad bellum est, worauf einige Handschriften hinzufügen: unde dictus est Neoptolemus *νέος εἰς πτόλεμον*. Zu Aeneis II, 263: Neoptolemus quia ad bellum ductus est puer. Die Worte, Pyrrhus sei zu dem Krieg berufen worden admodum puer, konnten leicht missverstanden werden, als »während er noch ein kleines Kind war«. Diese Auffassung wurde nach meiner Meinung dadurch begünstigt, dass man aus einer anderen märchenhaften Erzählung ein entsprechendes Motiv kannte.

S. 214. Dass ein Held in voller Kraft zur Welt kommt und vollständig gerüstet zum Kampf, oder dass er gleich nach der Geburt kämpft und seinen Feind erlegt, ist ein Motiv, das uns oftmals in märchenhaften und mythischen Erzählungen und Gedichten der verschiedensten Völker begegnet.[1]) Ich will hier beispiels-

þo hann æva hendr
né hǫfuð kembði,
áðr á bál um bar
Baldrs andskota.

(snemma bedeutet hier wohl nicht 'frühe am Tag', sondern 'eben erst' d. i. ganz kurz zuvor, ehe er Hǫðr tötete.) Ich finde es mit Jessen u. Aa. wahrscheinlich, dass der Verfasser der Vegtamskv. diese Zeilen gekannt hat und nach ihm die Vǫlva prophezeien liess:

sá mun Óðins sonr
einnættr vega:
hǫnd um þvær[a]
né hǫfuð kembir,
áðr á bál um berr
Baldrs andskota.

Umgekehrt meinte N. M. Petersen, dass sie ursprünglich der Vegtamskviða angehörten und hieraus irrtümlich in die Vǫluspá übertragen wurden, und Sv. Grundtvig nimmt an, dass beide Gedichte die Verse aus derselben älteren Quelle entnahmen.

2) Saxo nennt ihn juvenis S. 132.

S. 214. 1) Mehrere Beispiele sind in Sv. Grundtvigs Ausgabe der D. Folkeviser I, 214. II, 407, 645. III, 782 angeführt.

halber nur den einen Mythus anführen, dass Apollo sogleich nach der Geburt den Drachen Python tötet und damit seine Mutter rächt.[2]) Dadurch also, dass die Phantasie von einer solchen Erzählung befruchtet war, konnten, wie ich glaube, die Worte des römischen Grammatikers, dass Neoptolemus admodum puer ductus ad bellum est, zu dem nordischen Sagenzug werden, dass Váli eine Nacht alt in den Kampf zog. Auch ein anderes Moment hat bestimmenden Einfluss auf die Schöpfung dieses mythischen Zuges gehabt. Vális einzige Bestimmung und That ist Baldr zu rächen durch Tötung seines Mörders, und für das Rechtsbewusstsein der Alten war es von Wichtigkeit, dass die Rache ohne Aufschub so schnell vollzogen wurde, als sie sicher vollzogen werden konnte. Desshalb liessen sie Váli erst eine Nacht alt den Hǫdr töten.

Váli wäscht seine Hände nicht und kämmt sein Haupt nicht, bis er Baldrs Mörder auf den Scheiterhaufen gebracht hat. Diess ist das äussere Zeichen dafür, dass die Rache alle seine Gedanken beschäftigt und auf ihm als eine Pflicht ruht, die mit Beiseitesetzung von allem Anderen zuerst erfüllt werden muss. Dieser Zug der Sage gründet sich auf eine uralte germanische Sitte, die gewöhnlich in der Form erscheint, dass ein Mann das Gelübde ablegt, sein Haar nicht zu schneiden oder zu kämmen, bis er eine Pflicht erfüllt hat, namentlich eine Pflicht der Rache. So gelobt König Haraldr Schönhaar, sein Haar nicht schneiden oder kämmen zu lassen, bis er allein König von Norwegen sei.[3]) Tacitus erzählt: »Ein Brauch, der bei anderen germanischen Stämmen nur selten ist und von einzelnen tapferen Leuten beobachtet wird, ist bei den Chatten allgemein. Er besteht darin, dass sie, sobald sie einen Bart bekommen, diesen wie das Haupthaar wachsen lassen und dieses Abzeichen nicht beseitigen, zu dem sie sich aus Tapferkeit durch ein Gelübde verpflichteten, bis sie einen Feind erlegt haben. Ueber Blut und Beute nehmen sie das Haar von der Stirne weg; dann erst glauben sie bezahlt zu haben, was sie für ihre Geburt schuldeten, und ihres Vaterlandes und ihrer Eltern würdig zu sein. Feige und unkrie- S. 215.

2) Mythogr. Vatic. 1, 37: [Latona] Apollinem peperit; qui statim occiso Pythone ultus est matris injuriam. Mythogr. Vatic. II, 17. Serv. in Verg. Aen. III, 73.

3) Vgl. hierüber besonders Munch: Norske Folks Historie a S. 462—66.

gerische Männer behalten das struppige Aussehen.«[1]) Ebenso erzählt Tacitus von dem Bataver Civilis, dass er in Folge eines dem barbarischen Brauch entsprechenden Gelübdes, das er abgelegt hatte, als er den Krieg gegen die Römer begann, sein langes Haar, das eine goldgelbe Farbe bekommen hatte, ungeschnitten trug, bis die römischen Legionen niedergehauen waren.[2]) Und endlich berichtet Paulus Diaconus 3, 7 von 6000 Sachsen, welche das Gelübde ablegten ihren Bart und Haupthaar nicht zu scheeren, bis sie an ihren schwäbischen Feinden Rache genommen hätten.[3])

Ein ähnlicher Brauch kam auch bei anderen Völkern vor. In dem lateinischen Roman Apollonius von Tyrus, der im 6. Jahrhundert aus einem jetzt verlorenen griechischen Original übersetzt zu sein scheint, schwört Apollonius, Bart, Haupthaar und Nägel nicht eher abschneiden lassen zu wollen, als bis er seine Tochter verheiratet habe.[4]) Diodor erzählt, Osiris habe, als er aus Aegypten zu einem Kriegszug aufbrach, den Göttern gelobt, sein Haupthaar wachsen zu lassen, bis er zurückkomme. Desshalb ist es, sagt Diodor, immer noch Brauch, wenn man eine Reise unternimmt, sein Haar nicht schneiden zu lassen, bis die Reise beendigt ist.

Hiernach ist es einleuchtend, dass jenes Motiv, dass Váli seine Hände nicht wusch und sein Haupt nicht kämmte, bis er Baldrs Mörder auf den Scheiterhaufen brachte, leicht selbständig von den Nordleuten hinzugedichtet sein kann, um dadurch hervorzuheben, dass der Rachegedanke ihn ganz und gar erfüllte.

S. 216

Wenn ich aber mit der oben ausgesprochenen Ansicht Recht habe, dass des Servius Angaben über Neoptolemus eine der Quellen sind, aus denen der Mythus von Váli mittelbar geflossen ist, so kann der äussere Anlass dazu, dass das Motiv vom ungekämmten Haar hier hinzugedichtet wurde, der gewesen sein, dass des Neoptolemus Haar bei Servius II, 263 als für ihn bezeichnend hervor-

1) German. 31.

2) Hist. IV 61.

3) Diese Stellen sind gesammelt von Grimm: Kindermärchen III, 188; Gesch. d. d. Sprache 571 und Simrock, Handbuch d. d. Mythol.[5] 80.

4) C. Hofmann Sitzungsber. der Münchener Akademie 1871 S. 439.

5) I, 18.

gehoben wird. Unmittelbar nach Neoptolemus quia — puer heisst es: Pyrrhus vero a capillorum qualitate vocitatus est.[1])

Rindr gebiert den Váli í Vestrsǫlum,[2]) in den Westsälen. Auch dieser Zug dürfte wohl seine Erklärung in der Erzählung von Neoptolemus finden, der auf der Insel Scyrus geboren war.

Die angeführte Stelle bei Servius fährt fort: Achillis et Deidamiae filius, Pelei et Thetidos nepos ex patre, ex matre vero Lycomedis, regis Scyriae insulae. Statt Scyriae hat eine Handschrift in Hamburg aus dem 11. Jahrhundert sciriae und eine Münchener Handschrift aus dem 11. Jahrhundert Syriae. Diese Schreibung gründet sich wohl nicht auf ein Missverständniss seitens des Schreibers, sondern hat ihren Grund in der mittelalterlichen Aussprache von sci, scy und hat Seitenstücke an anderen Stellen. So findet sich sithia statt scithia, Scythia geschrieben,[3]) und an diese Form Sithia schliesst sich der altnordische Name Svíþjóð en kalda. Ich vermute also, dass die Nordleute von den Iren den Ort, wo Neoptolemus geboren wurde, Sirus oder Insel Siria nennen hörten. Bei diesem Namen dachten die Nordleute nach meiner kühnen Vermutung an das *irische* síar, jetzt sír ausgesprochen, *Westen*, ein Wort, das sich u. a. im Namen der irischen Insel inissíar (in englischer Form Inisheer), d. i. westliche Insel,[1]) findet. Und desshalb liess der norroene Dichter den Váli »in den Westsälen« geboren werden. S. 217.

1) v. Hahn (Sagwiss. Stud. 389) erinnert bei diesem Zug, dass Váli seine Hände nicht wäscht und sein Haar nicht kämmt, bis er Baldrs Mörder auf den Scheiterhaufen gebracht hat, an des Achilles Erklärung Il. 19, 209 f., dass er keine Nahrung zu sich nehmen wolle, bis er Patroklus gerächt habe, und an Achilles's Worte Il. 23, 44—46:

οὐ θέμις ἐστὶ λοετρὰ καρήατος ἆσσον ἱκέσθαι
πρίν γ' ἐνὶ Πάτροκλον θέμεναι πυρὶ σῆμά τε χεῦαι
κείρασθαί τε κόμην.

2) Vegtamskv. 11.

3) Ant. Russes II, 440; Stjórn 82; Vetus Cron Svec. pros. (Scr. r. Svec. I, 249): sithia som ær swidia. Vgl. Sichéus statt Scythaeus in Ælfreds Orosius III, 11, 4 (S. 368 Thorpe).

S. 217. 1) S. Joyce: Irish Names of Places. Second Series. S. 423 f. Im Speculum regale wird der irische Name Ciaran durch Kiranus wiedergegeben (i = *air.* ia).

Ich habe oben[2]) bewiesen, dass solche irrtümliche Uebersetzungen fremder Namen bei den Nordleuten sehr gewöhnlich sind. Aber hier wie sonst dürfen wir keine gedankenlose Uebertragung annehmen, sondern müssen freie Benützung vorgefundener Elemente als Glieder eines neugeschaffenen Ganzen voraussetzen. Dass Baldrs Rächer í vestrsǫlum geboren wird, stimmt, wie oben erwähnt, gut damit überein, dass sein Name »Mann von Welschland« bedeutet.[3]) Die in der Vegtamskviđa auftretende Form der Sage weicht teilweise von der Darstellung der Snorraedda ab. Die Götter halten nach dem genannten Gedicht Rat, um ausfindig zu machen, was Baldrs schlimme Träume bedeuten, und Óđinn reitet sodann in die Unterwelt, um eine Vǫlva zu befragen: sie prophezeit Baldrs Tod, nennt seinen Mörder und seinen Rächer. Auch in der Snorraedda[4]) wird erzählt, dass die Götter sich beraten, weil Baldr träumt, dass seinem Leben Gefahr drohe. Aber hier heisst es, dass man, um die Gefahr abzuwenden, alle Wesen vereidigen will, den Baldr zu verschonen. Von diesem Zug und von dem mit ihm in Zusammenhang Stehenden findet sich in dem Gedicht keine Andeutung.

Die in der Vegtamskviđa behandelte Sage steht sicher in Verbindung mit Saxos Erzählung (S. 126), dass Othinus nach des Balderus Tod alle wahrsagekundigen Männer befragt, wie Balderus gerächt werden soll, worauf der Finne Rostiophus verkündet, dass Rindr dem Othinus einen Sohn gebären werde, der seinen Bruder rächen solle. In beiden Dichtungen befragt Óđinn ein wahrsagendes Wesen, wer den Baldr rächen solle, und in beiden Dichtungen erhält er eine Antwort, in der Rinds Sohn genannt wird. Aber S. 218. daraus, dass die Anfrage in der Vegtamskviđa bei Baldrs Lebzeiten erfolgt, während sie bei Saxo nach Baldrs Tod fällt, folgt die Verschiedenheit, dass in der Vegt. zuerst über Baldrs Tod und Mörder angefragt und Aufschluss erteilt wird, während Othinus bei Saxo sich nur über die Rache für ihn mit den Wahrsagern berät. Ich habe oben darauf hingewiesen, dass Saxos Erzählung hier in Verbindung mit dem Bericht bei Dares Phrygius steht,

2) S. 127—129 [132—135].
3) [Hier vom Verf. gestrichen].
4) Sn. E. I, 172 (G. 49).

dass die Griechen nach des Achilles Tod die Götter befragen, wie er gerächt werden solle.[1]) Es zeigt sich also, dass Saxo hier wie in vielen anderen Zügen die ursprünglichere Sagenform bewahrt hat, während wir in der von den Isländern bewahrten Sagenform vielmehr eine selbstständige Dichtung haben, die in ihrer Entwicklung sich nur wenig an die in der ursprünglichen Sage gegebenen Motive hielt.

Váli hat in der isländischen Sage keine andere Bedeutung als die, Baldrs Rächer zu sein;[2]) als solcher ist er aus der ursprünglichen, mehr epischen Gestalt festgehalten und später, als die ethischen Motive stärker betont wurden, nachdrücklicher hervorgehoben worden, da es das Rechtsbewusstsein der Nordleute forderte, dass die Ermordung des Unschuldigen gerächt würde. Diese seine Bedeutung tritt auch in den Worten zu Tage: Víđarr und Váli bewohnen der Götter Behausung, wenn Surts Lohen verlöschen.[3]) Die nordische Dichtung hat ihn hier mit Víđarr zusammengestellt, weil er Baldrs Rächer ist, wie Víđarr der des Óđinn.[4])

Mehrere Eigentümlichkeiten an der Schilderung von Baldrs Tod in der Gylfaginning und namentlich an dem folgenden Abschnitt, der von seinem Begräbniss handelt, zeigen nach meiner Meinung, dass auch Züge, die aus der griechischen Sage von Patroklus stammen, hier auf den nordischen Baldr übergingen. S. 219. Diese Erkenntniss danke ich J. G. von Hahn, der in seinen Sagwissenschaftlichen Studien S. 382—86 Patroklus mit Baldr verglich, während er nur bei einem einzelnen Zug die Ueberein-

1) Dares Kap. 35.

2) Nur insofern kann Váli ein »Bild des sittlichen Willens« genannt werden; ich finde in den Schriften der Alten durchaus keinen Anhaltspunkt für die Ansicht, dass sie in ihm »die lichtere Jahreszeit« erblickten. Ebenso ist es eitel Phantasie, wenn Müllenhoff (Schmidts Zeitschr. f. d. Geschichtsw. VII. 436) sagt, dass Váli den Hǫdr »zur Zeit der Wintersonnenwende« töte.

3) Vafþr. 57.

4) Ich gehe hier nicht auf eine Untersuchung über Válaskjálf oder Valaskjálf ein.

stimmung zwischen der Achillessage und der Baldrsage sah. v. Hahns Auffassung des Sachverhaltes ist jedoch, wie oben angedeutet, vollkommen verschieden von der meinigen, indem er die Aehnlichkeiten aus Urverwandschaft erklärt.

Die Verbindung zwischen Patroklus und Baldr scheint nur für die isländische Sage zu gelten. Ich finde bei Saxo nicht wie in der Gylfaginning Spuren davon, dass die Erzählung von Patroklus Elemente für die Bildung der Baldrsage abgegeben hat.

Dass Patroklus mit Achilles zu éiner Person verschmelzen konnte, in einer von der Quelle so weit entfernten Tradition wie der isländischen Baldrsage, ist natürlich. Ihr Stammvater war der gleiche. Sie waren im Leben vereint, und Apollo wirkte beim Tode beider mit.[1]) Des Achilles Rüstung bedeckte Patroklus als er fiel, und ihre Asche wurde in dieselbe Urne gelegt. Wir werden also begreifen, dass die isländische Sage Züge von Patroklus auf Achilles, der bei den Nordleuten Baldr geworden war, übertragen konnte.

v. Hahn macht zuerst darauf aufmerksam, dass die Ilias den Patroklus als herzensgut, mild und von allen geliebt[2]) schildert, gerade wie die Edda den Baldr schildert. Diese Uebereinstimmung ist jedoch allzu wenig charakteristisch, um irgend etwas beweisen zu können. Aber in der Erzählung von Baldrs Verbrennung, die in der Snorraedda ein eigenes Glied des Mythus bildet, haben wir Züge, welche deutlicher auf die Patroklussage zurückweisen.

In der Gylfaginning[3]) wird erzählt: »die Asen nahmen Baldrs Leichnam und brachten ihn zum Meer. Hringhorni hiess Baldrs S. 220. Schiff, das grösste aller Schiffe. Die Götter wollten es hinausstossen und Baldr auf ihm verbrennen, aber sie konnten es nicht von der Stelle bringen. Da sandte man Botschaft in die Riesenwelt nach einem Riesenweibe, Hyrrokkin. Sie kommt auf einem

1) Patroklus wird durch einen Speerstoss getötet. Es scheint möglich, dass dieser Umstand mit dem Speerstoss des Longinus zusammen bewirkt hat, dass Baldr durch das Mistelreiss durchbohrt wurde, welches sich in einen tötlichen Speer wandelte.

2) Il. XVII, 670. XIX, 300. Vgl. Il. XXIII, 252, 280.

3) Sn. E. I, 176 (Gylf. Kap. 49).

Wolf reitend, mit einer Natter[1]) als Zügel. Nachdem sie von ihrem Pferd gesprungen, ruft Óđinn vier Berserker, damit die dieses hielten; aber sie vermögen das nicht eher, als bis sie es zum Fallen gebracht. Hyrrokkin ergriff das Schiff beim Vordersteven und stiess es mit dem ersten Ruck hinaus, so dass Feuer aus den Rollen brach [auf denen das Schiff lief] und alle Lande bebten. Da wurde þórr zornig und würde ihr den Kopf zerschmettert haben, wenn nicht alle Götter um Frieden für sie gebeten hätten.«

v. Hahn[2]) hat hiemit wohl mit Recht einen Zug von der Verbrennung des Patroklus verglichen, der in der Ilias geschildert wird:[3]) die Lohe wollte aus dem Scheiterhaufen des Patroklus nicht gleich aufflammen. Da bat Achilles, dass der Nordwind und der Westwind den Scheiterhaufen in Flammen blasen möchten mit heftigem Wehen, damit das Feuer alsbald die Leichen zu Asche verbrennen könne. Iris hörte seine Bitte und eilte mit der Botschaft zu den Windgottheiten:

τοὶ δ' ὀρέοντο
ἠχῇ θεσπεσίῃ, νέφεα κλονέοντε πάροιθεν.
αἶψα δὲ πόντον ἵκανον ἀήμεναι, ὦρτο δὲ κῦμα
πνοιῇ ὕπο λιγυρῇ. Τροίην δ' ἐρίβωλον ἱκέσθην,
ἐν δὲ πυρῇ πεσέτην, μέγα δ' ἴαχε θεσπιδαὲς πῦρ.
παννύχιοι δ' ἄρα τοί γε πυρῆς ἄμυδις φλόγ' ἔβαλλον,
φυσῶντες λιγέως.

Hiemit steht nach meiner Ansicht das Motiv in der nordischen Dichtung in Verbindung. In beiden Dichtungen soll auf oder bei dem Meeresstrand eines Helden Leiche verbrannt werden, aber natürliche Hindernisse lassen die Verbrennung nicht auf die Art und Weise vor sich gehen, wie es das Herkommen fordert. Um diese Hindernisse aus dem Weg zu schaffen, wird in beiden Dichtungen Botschaft zu übermenschlichen Wesen geschickt. In der nordischen Erzählung in die Riesenwelt, die man sich im Norden S. 221.

1) Richtiger mit Nattern. Vgl. die Upsalaedda (Sn. E. II, 288): vargar (Fehler für ormar) voro at tavmvm.

2) Sagw. Stud. S. 386.

3) Il. XXIII, 192—218.

denkt, bei Homer nordwärts in die Heimat der Winde, nach Thracien. In der nordischen Dichtung kommt Hyrrokkin zum Scheiterhaufen und bringt durch ihr gewaltiges Zugreifen die gewünschte Hilfe, wie Boreas und Zephyr bei Homer mit furchtbarer Kraft kommen und Hilfe bringen. Namentlich steht die nordische Darstellung mit den Worten þá gekk Hyrrokkin á framstafn nǫkkvans[1]) ok hratt fram í fyrsta viđbragđi, svá at eldr hraut ór hlunnunum folgendem Iliasvers nahe:

ἐν δὲ πυρῇ πεσέτην, μέγα δ' ἴαχε θεσπιδαὲς πῦρ.

Sowohl die nordische Mythologie, als die griechische personificierte die starken Winde als Riesen. Weinhold[2]) hat schon, ohne an die Verse der Ilias zu denken, Hyrrokkin als eine mythische Personifikation des Wirbelwindes, der das festsitzende Fahrzeug vom Strande löst, aufgefasst.[3]) Der Name Hyrrokkin bedeutet *die Feuergekräuselte.*[4])

Dieser Zug vom Sturmwind, der den Scheiterhaufen in Flammen bläst, konnte beibehalten und in ein ächt nordisches Mythusbild ausgeführt werden, weil er so vollständig in die nordische Sitte und den nordischen Vorstellungskreis passte. Der Araber

S. 222.

1) Egilsson übersetzt: in proram corpore incumbens.

2) Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1858 S. 278.

3) Die zwei Winde, die hier bei Homer vereint auftreten, Boreas und Zephyr, sind in der nordischen Sage in éine Person Hyrrokkin verschmolzen, wie z. B. Oddr und Angantýr in einer dänischen Ballade (Grundtvig Nr. 8 v. 19) zu dem einen Otte her Angeltu wurden, und wie Gunthere und Gêrnôt in demselben Liede (v. 20) zu dem einen Gynter her Genaffl wurden. Dass die nordische Dichtung eine Riesin und nicht einen Riesen zeigt, hat vielleicht seinen Grund darin, dass boreas im mittelalterlichen Latein zu borea geworden war, welches wegen der Endung als Femininum aufgefasst wurde; vgl. Diez: Gramm. der roman. Sprachen³ II, 17. Im Italienischen war borea bisweilen als Fem. gebraucht. Oben S. 63 [66] ist erwähnt, dass das Geschlecht mythischer Wesen in vielen Fällen durch das grammatische Geschlecht ihrer Namen bestimmt wurde.

4) Die Form Hyrrokkin mit kk ist wohl die richtige. Sie steht Sn. E. I, 551 im Cod. Reg. 748, 1 ε β (nur 757 hat einfaches k); Sn. E. I, 260 im Cod. Reg. und Worm.; Sn. E. I, 176 im Cod. Reg. und Worm. (die Upsalaedda hat hyrroken). Hyrrokkin für Hyrhrokkin. Wenn Hyrrokin das Richtige ist, so muss es von rjúka gebildet sein.

Ibn Fosslan, der auf seiner Reise von Bagdad zum König der Wolga-Bulgaren (921 und 22), Russen (d. i. wohl Nordleuten) an der Wolga begegnete, erzählt ausführlich von ihren Begräbnissgebräuchen. Er sah, wie man einen Fürsten in einem Schiff verbrannte. Ein Russe, dessen Worte ihm vom Dolmetscher mitgeteilt wurden, pries die russische Art im Gegensatz zu der arabischen und sagte: »Wir verbrennen im Nu den, der uns am liebsten ist, und der am meisten geehrt wird, so dass er unverzüglich in das Paradies eingeht« und indem er hell auflachte, fügte er hinzu: »Seines Gottes Liebe zu ihm lässt den Wind blasen und in einem Augenblick ihn hinwegreissen«.[1])

Hyrrokkins Ausrüstung mit einem Wolf statt des Pferdes, mit Schlangen statt der Zügel ist Zutat des nordischen Dichters, entsprechend dem gewöhnlichen Auftreten der Riesinnen und Unholdinnen. Heđinn Hjǫrvarđsson begegnet eine Unholdin, die auf einem Wolf mit Schlangen als Zügeln reitet; es ist die Fylgje seines Bruders Helgi.[2]) Die Skalden bezeichnen die Wölfe gewöhnlich als Pferde der Unholdinnen. Ein Stein in Hunestad in Schonen ohne Runeninschrift (wahrscheinlich aus der Zeit um das Jahr 1000) trägt ein Bild, welches eine Gestalt darstellt, die auf einem Thier mit Krallen und offenem Rachen reitet. Die Gestalt hat in der rechten Hand eine Schlange, während sie mit der linken die Zügel hält, die aus Schlangen bestehen, und eine Schlange kommt aus ihrem Mund; ihre Kopfbedeckung ist kein Helm, sondern eher eine Art spitze Frauenhaube. Das Bild stellt also eine Unholdin dar, die auf einem Wolf reitet, den sie mit Schlangen zügelt.[3])

1) Ibn Fosslans Bericht im Auszug mitgeteilt von Jakut, der zwischen 1178 und 1229 lebte. Darnach herausgegeben und übersetzt von Frähn, Petersburg 1823. Vgl. die über die Leichenverbrennung in der Ynglingasaga Kap. 10 (am Ende) entwickelten Vorstellungen. Doch wird die Beweiskraft des arabischen Berichtes dadurch geschwächt, dass die Araber den Namen Rûs nicht bloss von den Skandinaviern in Russland brauchten, sondern auch von anderen Völkern des russischen Reiches.

2) Helgakvida Hjǫrvarđssonar. In der Har. s. hardráda (Fms. VI, 403) wird berichtet, dass ein Mann im Traume eine Unholdin auf einem Wolf reiten sieht.

3) Dieses Bild ist schon von Grimm Myth.³ 1006 mit der Schilderung von Unholdinnen in isländischen Schriften verglichen worden. Eine genauere

S. 223. Diese Vorstellung von der reitenden Unholdin oder Hexe findet sich auch in einer nordischen Ballade, die in moderner Zeit aufgezeichnet wurde.[1]) Grimm weist nach, dass man auch in Deutschland sich eine Hexe auf einem Wolf reitend denkt, und dass die serbische vila auf einem Hirsch mit Schlangenzügeln reitet.[2])

Die Vorstellung ist wahrscheinlich orientalischen Ursprunges. Chwolsson hat folgendes Zeugniss aus dem Talmud (Tractat Sabbat fol. 150[a]) mitgeteilt*): Rabbi Jehudah (um die Mitte des 3. Jahrhunderts nach Chr.) spricht im Namen des Rabbi Jeremiah: »Nabuchodonosor ritt auf einem Löwen und legte ihm statt der Zügel eine Schlange an, um den Kopf«; das soll die Worte des Propheten Jeremias (27, 6) erklären: insuper et bestias agri dedi ei (Nabuchodonosor) ut serviant illi.

Der Zug von Hyrrokkin an Baldrs Scheiterhaufen ist viel älter als die Snorraedda. Es kommt nicht allein der Name in einem versificierten Namensverzeichniss[4]) vor, welches wohl aus dem Schluss des 12. Jahrhunderts stammt, sondern Úlfr Uggason hat schon um 985 diesen Sagenzug in seiner Húsdrápa besungen: »die allstarke Bergmaid liess das Meerross anstürmen, aber Óđins Schwertwölfe brachten ihren Renner zu Fall.«[5]) Und es war

---

Beschreibung ist von Wimmer 1876 gegeben worden, und nach ihm von Rosenberg: Nordboernes Aandsliv I, 48. Worsaae (Nordens Forhistorie S. 190) sagt, das Bild stelle Hyrrokkin vor. Ich verstehe nicht, warum es nicht ebensogut jede beliebige andere Unholdin vorstellen kann.

1) Ein schwedisches Lied bei Geijer und Afzelius Nr. 15 Z. 5—7. Ein entsprechendes norwegisches Lied von Obertelemarken (Nr. 2, v. 6—7) veröffentlicht von S. Bugge, in 'Folke' herausg. von F. Barfod, Kh. 1859, Bd. I. Vgl. Gamle norske Folkeviser herausgeg. von S. Bugge, Nr. 13 A 3. B 3. Ein entsprechendes jütisches Lied in Gamle jydske Folkeviser, samlede af Ewald Tang Kristensen (Kbg. 1874) Nr. 3 A v. 6—8, B v. 3—7, C v. 3—6.

2) Deutsche Mythol. Nachträge 308. Vgl. Fastnachtspiele herausgeg. von A. v. Keller I S. 41, 28—29: das sie ię den ganzen abent gêt, als ob sie den wolf geriten het.

*) Bei Wesselofsky: Archiv für slavische Philologie II, 317.

3) Deutsche Mythol.[3] 1006.

4) Sn. E. I, 551.

5) Sn. E. I. 428 (Sk. 49):

gewiss die Húsdrápa, welche dem Verfasser der Gylfaginning bei der Einlegung dieses Zuges als Vorlage diente.

Endlich erwähnt þorbjǫrn Dísarskáld in einer Strophe, die an þórr gerichtet ist,[6]) dass der Gott die Hyrrokkin tötete. Die Lebenszeit dieses Skalden kennt man nicht genau, aber er gehört wahrscheinlich gleichfalls der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts an. Dass þórr Hyrrokkin umbringt, oder nahe daran ist, ihr das Haupt zu spalten, ist selbständige nordische Dichtung, die namentlich dadurch veranlasst ist, dass þórr den Nordleuten besonders als der, welcher allerlei Zauberpack ausrottete, vor Augen stand. S. 224.

Nach der Erzählung von Hyrrokkin folgt in der Edda der oben mitgeteilte Abschnitt, wie Baldrs Leiche auf das Schiff getragen wird und Nanna stirbt. Darauf wird fortgefahren: »Da stand þórr dabei und weihte den Scheiterhaufen mit Mjǫllnir, aber vor seinen Füssen lief ein Zwerg, der hiess Litr. þórr stiess da mit dem Fuss nach ihm, so dass er ihn in das Feuer hineinschleuderte, in dem er verbrannte.« [1])

þórs Hammer wurde überhaupt starke Zauberkraft beigelegt. Man drückte das so aus, dass þórr mit dem Hammer den Gegenstand weihte, an dem er seine glückbringende Kraft bewährte und von welchen er allen dämonischen schädlichen Einfluss entfernte. þrymr sagt, als þórr bei ihm als Braut Freyja verkleidet sitzt: »Bringet den Hammer herein, die Braut zu weihen, legt Mjǫllnir in den Schooss der Maid, weiht uns zusammen mit

---

Fullǫflug lét fjalla
framm haf-Sleipni þramma
Hildr, en Hropts of gildar
hjálmelda mar feldu.

6) Sn. E. I, 260 (Skáld. 4). Gisli Brynjúlfsson im Nord og Syd 1858 (2. Bd. S. 165) will þorbjǫrns Worte mit der Erzählung der Snorraedda so vereinigen, dass þórr später die Hyrrokkin tot geschlagen habe. Ich finde dagegen hier zwei verschiedene Sagenformen.

S. 224. 1) Sn. E. I, 176 (G. 49): þá stóð þórr at ok vígði bálit með Mjǫllni, en fyrir fótum hans (honom *Worm.*) rann dvergr nǫkkurr, sá er Litr nefndr; en þórr spyrndi fœti sínum á hann ok hratt honum í eldinn, ok brann hann. In der Upsalaedda: þorr vigþi balit með miolni, ok hann spyrndi litt a balit.

Várs Hand!«[2]) þórr schwingt den Hammer Mjǫllnir und weiht die Bocksfelle, auf welche die Knochen der geschlachteten Böcke geworfen waren; die Böcke stehen auf dieses hin lebendig auf.[3]) Besonders glaubte man, dass þórr mit seinem Hammer das Grab weihe, von dem Toten und seiner Behausung alle Unbill und Störung fernhalte. Der Runenstein von Virring in Jütland hat auf dem Rand folgende Inschrift: þur uiki þisi kuml »þórr weihe dieses Denkmal!« Auf dem Glavendrupstein auf Fünen liest man den Wunsch: þur uiki þasi runaʀ »þórr weihe diese Runen!« S. 225. Runensteine in Jütland, Södermanland und Westergötland haben neben der Inschrift einen Hammer abgebildet.[1])

Es ist also dem Glauben, der hier zu Tage tritt, ganz angemessen, dass þórr Baldrs Scheiterhaufen mit seinem Hammer weiht und dieser Zug darf daher als selbständige nordische Dichtung im Anschluss an die Sage angesehen werden.

In dem Zug, dass þórr den Zwerg Litr auf den Scheiterhaufen hinausschleudert, vermute ich einen Nachklang des bei manchen alten Autoren erzählten Zuges, dass Herkules, unmittelbar ehe er seinen Scheiterhaufen besteigt, den Knappen Lichas, der das giftige Gewand gebracht hat, hinaus in die Wellen schleudert,[3]) worauf der Knabe in Stein verwandelt wird.

In der Handschrift der vatikanischen Mythographen ist der Accusativ 'licā' geschrieben. Aus diesem Namen kann die altnordische Form durch eine alle Augenblicke eintretende Verwechslung der Schriftzeichen c und t entstanden sein.[4])

---

2) þrymskv. 30.

3) Sn. E. I, 142 (G. 44).

S. 225. 1) Vgl. Henry Petersen: Om Nordboernes Gudsdyrkelse S. 50 bis 55. Stephens: Tordneren Thor (Kph. 1878) S. 27—49. Andere Zeugnisse von þórs weihender Kraft übergehe ich hier. S. ob. S. 2 [2].

2) Anders fasst diesen Zug Mannhardt auf: Zeitschrift für deutsche Mythol. IV, 295—298.

3) S. u. A. Hygin. fab. XXXVI S. 67 (ed. Schmidt); Myth. Vatic. I, 58; Myth. Vatic. II, 165.

4) Verwechslung von c und t kann unzählige Male in mittelalterlichen Handschriften nachgewiesen werden. Ich führe hier einzelne Beispiele bei Namen in altnordischen Schriften an, welche Uebertragungen fremder Er-

þórr ist also hier, wie so oft sonst, Erbe des Herkules, aber der Sagenzug ist von dem Scheiterhaufen des Herkules auf den des Baldr übertragen.[1]) Der Unterschied, dass Litr auf den Scheiterhaufen geschleudert wird, während Lichas in die Wellen gestürzt wurde, kann diese Zusammenstellung nicht hindern. Denn einerseits erzählt Hyginus unmittelbar vor dem Zug von Lichas, dass Herkules in Brand gerät und dass er, um das Feuer zu löschen, sich in das Wasser wirft, wodurch die Lohe nur um so stärker wird. Andererseits ist der Scheiterhaufen, auf welchen Litr hinausgeschleudert wird, auf einem Schiff angezündet, welches ins Meer geschoben ist. S. 226.

Dass der Sagenzug vom Scheiterhaufen des Herkules auf den des Baldr übertragen ist, erklärt sich durch die Annahme,

zählungen enthalten: Tarlungaland in der þidrekssaga S. 157 für Carlungaland. Cerdjálfadr Njáls. s. Kap. 45 nach Munch für Terdjálfadr = *ir.* Tordelbach, Toirdhealbhach. Thecidem in der Trójumannasaga S. 19 für Thetidem; Tattaraborg S. 105 für Carthago; Valltens S. 114 für Volcens; Tarton S. 116 für Tarcho u. s. w., u. s. w. Ebenso könnten zahlreiche Beispiele aus den Rómverja sǫgur, Breta sǫgur, Stjórn u. aa. nachgewiesen werden. Mehrere Namensformen in der nordischen Götter- und Heldensage setzen nach meiner Meinung diese Verwechslung voraus. Nach Saxo (S. 426 u. 428) heisst einer der Kämpfer, welche dem Thorkill Adelfar folgen, als er nach dem äussersten Norden fährt, B u c h i: er lässt sich von einer der verführerischen Töchter des Königs Guthmundus verlocken, vor welchen Thorkill gewarnt hat: durch ihre Umarmung verliert er sein Gedächtniss und gleich darauf wird er vom Strom mit fortgerissen, als er über eine Furt fährt; er findet dabei seinen Tod in den Wellen. In diesem B u c h i erkenne ich den Argonauten Butes wieder, der sich von den Sirenen betören liess, obwohl Orpheus durch Gesang und Spiel ihrem Einfluss entgegen zu wirken suchte, und der sich in das Meer stürzte, um ihnen entgegen zu schwimmen (Hygin. fab. XIV S. 48 ed. Schmidt). In der Snorraedda (I, 340—44 Sk. 35) wird erzählt, dass der Zwerg Brokkr dem Óđinn den Ring Draupnir gibt, der Freyja den Eber Gullinbursti, dem þórr den Hammer Mjǫllnir, welchen der Bruder des Zwerges geschmiedet hat, indem Brokkr den Blasbalg handhabte. Die Kyklopen schenkten dem Zeus Donner, Blitz und Wetterstrahlen, dem Pluton einen Helm und dem Poseidon einen Dreizack (Apollodor I, 2, 1). In Brokkr (statt Bronkr) erkenne ich den Brontes; so heisst einer der Kyklopen.

S. 226. 1) Vgl. Grimm: Mythol.[3] 207: ›Darf nicht der auf dem Oeta entzündete scheiterhaufen des griechischen halbgotts an Balders gemahnen?‹

dass die Nordleute mit der Erzählung von Lichas's Tod den Tod des Lykaon vermengten, der im 21. Buch der Ilias erzählt wird. Während des Kampfes an dem Fluss Xanthus nach dem Fall des Patroklus läuft Lykaon der Sohn des Priamus vor zu Achilles, beugt sich, umfasst seine Kniee [2]) und bettelt um sein Leben; da ihm aber der Held barsch antwortet, sinkt er zu seinen Füssen um. Achilles tötet ihn nun mit seinem Schwert, ergreift ihn am Fuss, und schleudert ihn in den Fluss.[3]) Später wirft der Fluss im Kampf mit Achilles alle Leichen an das Land, wird aber schliesslich vom Feuergott angegriffen, der die Leichen auf dem Schlachtfeld verbrennt und den Xanthus selbst in Brand steckt.

Die Worte der Edda von Litr: fyrir fótum honum rann zeigen Berührungspunkte mit der Erzählung von Lykaon (nicht der von Lichas). Der Name Lykaon, Licaon konnte von den Nordleuten oder ihren Gewährsleuten leicht mit Lichas, Lycas [1]) *acc.* Lichan verschmolzen werden.

S. 227.

Man kann beweisen, dass dieser Sagenzug von Litr viel älter ist, als die Gylfaginning, in welche er wahrscheinlich aus der Húsdrápa herübergenommen ist, obwohl er in den erhaltenen Bruchstücken dieses Gedichtes nicht besprochen ist. Litr wird als Zwergname in der Vǫluspá 12 aufgeführt.[2]) Der Skalde Hallar-Steinn aus dem 11. Jahrhundert kennt ihn in derselben Bedeutung.[3]) In einer Strophe, die Bragi dem Alten zugeschrieben wird, heisst þórr »forns Litar flotna fangboði« d. i. *der, welcher ringt mit des alten Litr Mannen.*[4]) Auch hier scheint der Zwerg Litr gemeint zu sein.

---

2) 68 f.: *ὃ δ' ὑπέδραμε καὶ λάβε γούνων κύψας.*

3) 120: *τὸν δ' Ἀχιλεὺς ποταμόνδε λαβὼν ποδὸς ἧκε φέρεσθαι.*

S. 127. 1) Eine Handschrift des Servius schreibt zu Verg. Aen. VIII. 300 im Dativ Lycae (nach Lions Ausgabe).

2) Selbst wenn man Grund hat, das Verzeichniss der Zwergnamen für jünger anzusehen, als die übrigen Strophen der Vǫluspá, kann man nicht gut mit Sv. Grundtvig (Om Nordens gamle Literatur S. 84) sagen, dass sich der Zug von Litr »allein in der Snorraedda, nicht in den erhaltenen Liedern der Vorzeit« finde.

3) Sn. E. II, 132.

4) Sn. E. I, 370 (Sk. 42). In einer Strophe dagegen, in welcher þorbjǫrn Dísarskáld den þórr anspricht Sn. E. I, 260 (Sk. 4) lese ich nach

Der Name des Zwerges, den þórr auf Baldrs Scheiterhaufen schleudert, gleicht in der Form vollständig dem Wort, welches *Farbe* bedeutet.[5]) Die Wortform gibt daher Anlass zu der jetzt gewöhnlichen allegorischen Deutung des mythischen Zuges von Litr, wornach dieser bedeuten soll, dass die Farbe mit dem Licht erstirbt. Doch scheint mir sehr zweifelhaft, ob der nordische Dichter, der zuerst den Zwerg mit dem Namen Litr benannte, welchen þórr auf Baldrs Scheiterhaufen warf, sich so etwas gedacht hat. Denn die helle frische Farbe scheint mythisch nicht durch einen Zwerg repräsentiert werden zu können, da die Zwerge das Sonnenlicht nicht vertragen konnten und bleich wie Leichen waren.[6]) Ich sehe in der Erzählung von Litr, wie in der Erzählung von Hyrrokkin epische Züge, die von alter Zeit her die Sage von Baldrs Bestattung begleiteten.[1]) S. 228.

Die Snorraedda erzählt über Baldrs Scheiterhaufen weiter: »Diesen Brand besuchte allerlei Volk: »zuerst Ódinn; mit ihm zogen Frigg und die Walkyrien und seine Raben; Freyr fuhr zu Wagen mit dem Eber der Gullinbursti (Goldborste) heisst oder Slídrugtanni (der mit den schlimmen Zähnen). Heimdallr ritt auf dem Pferde Gulltoppr (Goldschopf) und Freyja fuhr mit ihren Katzen. Es kommt auch eine grosse Schaar von Eisriesen (Hrímþursar) und Bergriesen«.[2]) Diese Schilderung in der Snorraedda

---

Cod. Reg. und Worm.: áðr drapt Lút ok Leiða, nicht mit Cod. Ups.: Lit ok Loða.

5) Diess sieht man aus dem Wortspiel in Hallarsteins Vers Sn. E. II, 132. Der Zwergname hat wie das Appellativum im Genitiv Litar.

6) Wiborg (Nordens Mythologi S. 221) erklärt Litr als den *Schein, die Illusion.*

S. 228. 1) Weinhold (Sitzungsberichte der Wiener Akademie 1858 S. 278) sagt nach meiner Meinung mit Recht: die Bestattungsfeierlichkeiten des Gottes sind nicht zu allegorisieren, sondern als epische Darstellung einfach hinzunehmen. Dagegen bezeichnet Svend Grundtvig die Episode von Litr als eine allegorische Erweiterung der Baldrsage (Om Nordens gamle Liter. S. 84. Er Nordens gamle Literatur norsk S. 61).

2) Sn. E. I, 176 (G. 49). Die Ups. Edda Sn. E. II, 288 erzählt viel kürzer: »Es waren da alle Götter. Freyr sass in einem Wagen, vor den der Eber Gullinbursti oder Slígrutanni gespannt war. Heimdallr ritt auf Gulltoppr und Freyja fuhr mit ihren Katzen. Es waren auch Hrímþursar

ist unzweifelhaft, wenigstens in allem Wesentlichen, gegründet auf die Húsdrápa des Úlfr Uggason, von der mehrere Strophen, die hier Snorri's Quelle waren, in den Skáldskaparmál[3]) angeführt sind. Úlfr sagt in seinem Gedicht: »Der weitberühmte Hroptatýr (d. i. Óđinn) reitet zu des Sohnes sehr weitem Scheiterhaufen«.[4]) »Da begleiten, mein' ich, Walkyrien und Raben den Siegesgott, der den Trank kennt des heiligen Opfers.«[5]) »Der treffliche S. 229. Heimdallr, von edlem Geschlecht, reitet auf seinem Ross zu dem Scheiterhaufen, den die Götter für des Raben Befragenden gefallenen Sohn errichtet haben.«[1]) »Der kampferfahrene Freyr reitet auf dem goldborstigen Eber als Erster zum Scheiterhaufen des Óđinssohnes und leitet die Schaaren.«[2])

Dieses Gedicht, welches Úlfr Uggason um 985 bei einer Hochzeit vortrug, die Óláfr Pá auf seinem Hofe Hjarđarholt abhielt, besang die Scenen aus dem Leben der Asen, welche die Schnitzereien in der Halle darstellten.[3]) Es verdient hier erwähnt zu werden, dass Óláfr der Sohn einer Irin war. Sein

---

da.« Es ist jedoch klar, dass Óđinn, Frigg, die Walkyrien und die Raben hier vergessen sind.

3) Dass die Húsdrápa hier Snorris Quelle ist, ist schon von Finn Magnusen Edda Sæm. III, 298 und später von anderen Gelehrten richtig hervorgehoben worden.

4) Sn. E. I, 234 (Sk. 2): Ríđr at vilgi víđu | víđfrægr . . . || Hroptatýr . . . | . . . sonar báli. Vigfússon im Icel. Dict. u. Aa. übersetzen »sehr weit«, aber die Richtigkeit dieser Uebersetzung wird dadurch zweifelhaft, dass vilgi in unabhängigen positiven Sätzen sonst überall die Bedeutung *nicht* hat.

5) Sn. E. I, 238 (Sk. 2): þar hykk sigr-Unni svinnum | sylgs Valkyrjur fylgja || heilags tafns ok hrafna. sigr-Unni ist mit Mogk aus dem Óđinsnamen Udr, Unnr zu erklären. Zweifel kann darüber bestehen, worauf die Worte sylgs heilags tafns bezogen werden sollen.

S. 229. 1) Sn. E. I, 240 (Sk. 2): Kostigr ríđr at kesti | kyngóđr (andere Handschr. haben kynfróđs), þeims gođ hlóđu || hrafnfreistađar, hesti Heimdallr, at mǫg fallinn. Es wurde also ein Scheiterhaufen auf dem Schiff errichtet; vgl. Saxo S. 119: rogo navigiis extructo; S. 234 rogo propria nave constructo.

2) Sn. E. I, 264: Ríđr á bǫrg til borgar | bǫđfróđr sonar Óđins || Freyr ok fólkum stýrir, | fyrstr enum gulli byrsta.

3) Laxdœla saga K. 29.

Grossvater väterlicher Seits Dalakollr war nach Island mit Auđr gekommen, die mit Óláfr dem Weissen in Dublin verheiratet gewesen war und sich in Schottland und auf den Orcneys aufgehalten hatte. Dalakollr heiratete eine Tochter þorsteins des Roten, des Sohnes der Auđr und des weissen Óláfs, der in Schottland herrschte und dort fiel. Und endlich kann erwähnt werden, dass Óláfr Pá selbst mit einer Tochter des Egill Skallagrímsson verheiratet war, der weit herumgezogen war u. A. in England.

Wir sehen also, dass die Húsdrápa und die mythologischen Bilder, welche sie besingt, unter Verhältnissen entstanden, welche vielseitige Verbindungen mit den britischen Inseln voraussetzen.

Es kann durchaus nicht zweifelhaft sein, dass die auf Island bekannte Schilderung der Scene an Baldrs Scheiterhaufen, wo Götter und Riesen sich versammeln, sowohl was die Anlage im Ganzen, als was die Ausführung im Einzelnen anlangt, originale Schöpfung eines nordischen Dichters ist, am wahrscheinlichsten eines Dichters aus einer der norwegischen Ansiedlungen im Westen. Und wenn dieser Dichter die verschiedensten mythischen Wesen in der Beleuchtung der Flammen von Baldrs Scheiterhaufen darstellte, so hat er diess gewiss desshalb gethan, um auch hiedurch Baldrs Tod als für die ganze Welt bedeutsam hinzustellen. Doch verhindert diess nicht, dass mehrere Glieder in der Schilderung von Baldrs Feuerbestattung mit Zügen in älteren Dichtungen in historischer Verbindung stehen, welche die Nordleute nicht geschaffen haben, denen sie aber Motive entlehnten, welche im Norden umgeschaffen und in éin harmonisches Bild vereinigt wurden. S. 230.

Ich halte es für nicht unmöglich, dass diese Erzählung, wie alle Götter zu Baldrs Scheiterhaufen geritten oder gefahren kommen, bei welchem mancherlei verschiedene mythische Wesen versammelt sind, von Anfang an sich unter Einwirkung einer schwachen Reminiscenz an Homers ausführliche Schilderung der Festlichkeiten zu Ehren des toten Patroklus entwickelt hat.[1]) Zuerst fahren die Myrmidonen unter Wehklagen dreimal um die Leiche.[2])

---

1) Diese Kombination ist von v. Hahn nicht erwähnt.

2) Il. XXIII, 13 f.

Nachher, als der Scheiterhaufen errichtet ist, fahren die Wagenkämpfer voran; ihnen folgt eine endlose Schaar zu Fuss, während die Leiche des Patroklus von seinen Freunden in der Mitte getragen wird.[3]) Endlich sind alle Hellenen am Grabhügel des Patroklus versammelt, wo zu Ehren des verstorbenen Helden Wettfahrten abgehalten werden.[4])

Ursprünglich ist Baldr, wie bei Saxo, im Kreis der Menschen begraben worden. Wenn sein Tod und seine Bestattung in die Götterwelt versetzt wurden, so konnte man nicht mehr Helden um seinen Scheiterhaufen sich sammeln lassen, wie um den des Patroklus und Achilles, sondern man musste an ihrer Stelle alle Asen und die anderen mythischen Wesen vorführen.

S. 231. Die Schilderung von Baldrs Bestattung schliesst in der Gylfaginning: »Óđinn legte auf den Scheiterhaufen Draupnir und das Pferd Baldrs vollständig gesattelt und gezäumt.«[1]) Oder nach der ausführlicheren Redaktion der Schrift: »Óđinn legte auf den Scheiterhaufen den Goldring, der Draupnir heisst. Der hatte später die Eigenschaft, dass er jede neunte Nacht acht gleich schwere Goldringe abträufeln liess. Baldrs Pferd wurde auf den Scheiterhaufen hinausgeführt vollständig gesattelt und gezäumt«.[2]) Auch hier wage ich die Möglichkeit eines Zusammenhanges mit der Schilderung von des Patroklus Bestattung anzudeuten. Homer sagt:[3])

> *ἐν δ' ἐτίθει*[4]) *μέλιτος καὶ ἀλείφατος ἀμφιφορῆας,*
> *πρὸς λέχεα κλινῶν πίσυρας δ' ἐριαύχενας ἵππους*
> *ἐσσυμένως ἐνέβαλλε πυρῇ, μεγάλα στεναχίζων.*

---

3) Il. XXIII, 130—34. Die Erinnerung an diese Schilderung kann bei den Nordleuten mit der Erzählung in der Odyssee XXIV, 68—70 zusammengefallen sein, wo es heisst, viele achäische Helden seien in voller Rüstung schnell um des Achilles brennenden Scheiterhaufen gelaufen oder gefahren.

4) Il. XXIII, 262 bis Ende.

S. 231. 1) Sn. E. II, 288.

2) Sn. E. I, 176—178 (G. 49). Dasselbe wird von Draupnir in den Skírnismál v. 21 erzählt, und es ist wohl daher entnommen.

3) Il. XXIII, 170—72.

4) Achilles.

Wenn hier überhaupt ein Zusammenhang besteht, müssen wir uns denken, dass dieser Zug von den Nordleuten festgehalten wurde, weil es auch bei ihnen in der Wikingerzeit Sitte war, dem Toten Kleinodien und sein Pferd mit in das Grab zu geben. Aber die nordische Dichtung hat dann frei und selbständig die Einzelheiten umgeschaffen. Sie hat hier in Uebereinstimmung mit nordischer Bestattungsweise den Ring Draupnir eingelegt, welchen die mythenbildende Phantasie aus anderen Elementen geschaffen hatte. Dass sie nur éin Pferd mit Baldr verbrennen lässt, ist natürlich, denn die nordischen Helden reiten, während die homerischen fahren.

Freilich muss man einräumen, dass die Nordleute leicht ohne irgend welche Einwirkung von aussen die Dichtung schaffen konnten, dass sich die Asen und andere mythische Wesen bei Baldrs Bestattung einfanden und dass Ross und Ring auf seinen Scheiterhaufen gelegt wurden. Andere Erzählungen aus der Sagengeschichte haben ähnliche Schilderungen. Der dänische König Danr der Stolze (enn mikilláti) gebot, dass er in königlichem Staat und voller Rüstung in den Grabhügel gelegt werden sollte, und dass sein gesatteltes Pferd und viele Schätze mit ihm darin begraben werden sollten. Sigurđr Hringr liess den gefallenen Haraldr Hilditǫnn in den Grabhügel fahren und sein Streitross und Wagen und Sattel mit ihm begraben. Zugleich gingen auf Sigurđs Gebot alle Häuptlinge und Krieger zu des toten Königs Hügel und warfen Waffen und Ringe hinein. Aber wenn überhaupt eine Verbindung zwischen der Baldrsage und der trojanischen Sage besteht, und wenn man in der Episode von Hyrrokkin deutlichen Zusammenhang mit Homers Schilderung der Verbrennung des Patroklus erkennen darf, so kann es kaum als ausgemacht betrachtet werden, dass die übrigen hier erwähnten Aehnlichkeiten vollständig zufällig sein sollen. Doch führe ich diese nicht als Stütze für den behaupteten Zusammenhang zwischen der nordischen und der griechischen Sage an, sondern nur, um zu zeigen, dass die erwähnten Züge in der Baldrsage demselben nicht widersprechen.

S 232

Baldrs Leiche wird auf einem Schiff verbrannt.[1])

1) Der Name Hringhorni (unter den skipaheiti Sn. E. I, 281 hring-

Dieser Zug hat nichts Entsprechendes in Saxos Erzählung von Baldrs Bestattung. Auch wird Patroklus in der homerischen Dichtung nicht auf einem Schiff verbrannt, sondern am Strand des Meeres, wo die Schiffe liegen. Die Winde, welche seinen Scheiterhaufen in Brand blasen, kommen über das Meer, und die Wogen erheben sich hoch dabei. Es liegt die Annahme nahe, dass die Nordleute es waren, welche, ohne von irgend welcher fremder Tradition beeinflusst zu sein, den Zug hinzugedichtet haben, dass Baldr auf einem Schiff verbrannt wurde, denn diess war ein in der Wikingerzeit gewöhnlicher Brauch.[2]) Ibn Fosslan hat gesehen und ausführlich beschrieben, wie die Russen an der Wolga die Toten auf Schiffen verbrannten. In vielen norwegischen und einzelnen schwedischen Grabhügeln aus der jüngeren Eisenzeit fand man Fahrzeuge, die als Grabkammer dienten, und bei einem dieser Funde sieht man, dass das Fahrzeug zugleich mit der Leiche verbrannt wurde.[3]) Nordische Werke aus dem Mittelalter erwähnen die Sitte, den toten Fürsten in einem Schiff zu verbrennen, als in allen drei nordischen Ländern verbreitet.[4]) Ein paar Male wird erwähnt, dass das brennende Schiff mit der Leiche an Bord auf das Meer hinaustreibt.[5])

S. 233. Nun erzählt aber Saxo, dass Hotherus die Leiche des sächsischen Königs Gelderus, der in dem Krieg gefallen war, in welchem Balderus überwunden wurde, auf einem Scheiterhaufen

---

hornir) für Baldrs Schiff könnte seiner Bedeutung nach als dichterische Bezeichnung für jedes Schiff passen. Vgl. die poetischen Ausdrücke *an.* hringr Schiff, *ags.* hringedstefna, hringnaca, hornscip, hyrnde ceolas, *as.* hurnidscip.

2) Vgl. Werlauff in den Antiqv. Annaler IV, 279—291; Notae uberiores in Saxonem S. 112—114; J. Grimm: Ueber das Verbrennen der Leichen. Kleinere Schriften II.

3) O. Rygh in den Aarböger f. n. Oldk. 1877 S. 152—55.

4) G. Storm (Den gamle norrøne Literat. S. 18 f.) meint, Baldrs Bestattung sei unvereinbar mit dänischem Gebrauch; Saxo erwähnt jedoch diesen Brauch nicht bloss in der Gelderussage, sondern auch als eines der von Frotho dem Dritten gegebenen Gesetze, S. 234.

5) Ynglingas. K. 27 von König Haki in Schweden; Arngrimr Jónssons Supplementa nach der Skjǫldunga saga von König Sigurðr Hringr in Norwegen; s. Munch Norske Folks Historie a. 274. Vigfússon: Prolegomena zur Sturlunga S. XC.

von Schiffen verbrennen liess, doch so, dass über seiner Asche dann ein Grabhügel aufgeworfen wird.[1]) Diess macht es höchst wahrscheinlich, dass der Sagenzug von der Leichenverbrennung auf dem Schiffe nicht erst in der specifisch isländischen Form der Sage von Baldr und Hǫđr eingeführt wurde, sondern bereits der ältesten nordischen Sagenform angehörte, welche sowohl Saxos Darstellung zu Grunde liegt, als auch den isländischen Berichten. Dagegen macht es der Widerspruch zwischen Saxo und der isländischen Version völlig ungewiss, welche Person es war, deren Leiche nach der ältesten Sagenform auf einem Scheiterhaufen verbrannt wurde. Ich finde es wahrscheinlicher, dass der isländische Mythus diesen Zug von einer anderen in der Sage auftretenden Person auf Baldr übertragen hat, als dass die umgekehrte Uebertragung bei Saxo stattgefunden haben sollte.

Meine Gründe hiefür sind die, dass die von Saxo bewahrte Sagenform überhaupt vollständiger ist, als die isländische, dass diese letztere alles Licht auf Baldr concentriert hat, das früher in dieser Sage mehr verteilt war; sie hat ihm so zur Gattin die Nanna gegeben, welche in der ursprünglichen Sage, wie bei Saxo, mit Hǫđr vermählt war.

Aber ich habe oben[2]) versucht, zu beweisen, dass Gelderus erst von Saxo oder einem seiner Zeitgenossen mit der Baldrsage verknüpft wurde, mit der er ursprünglich nichts zu thun hatte. Ist diess richtig, so kann es auch nicht Gelderus sein, dessen Leiche die ursprüngliche Baldrsage auf einem Schiff verbrennen liess. Es scheint eine dritte Person gewesen zu sein, wer? wage ich nicht zu bestimmen.[3])

---

1) Gelderum quoque, Saxoniae regem, eodem consumptum bello, remigum suorum cadaveribus superjectum ac rogo navigiis exstructo impositum pulcherrimo funeris obsequio extulit. Cineres ejus, perinde ac regii corporis reliquias, non solum insigni tumulo tradidit, verum etiam plenis venerationis exequiis decoravit. Saxo S. 119.

2) S. 185—188 [192—96].

3) v. Hahn Sagwissenschaftliche Studien S. 384 stellt den nordischen Sagenzug mit einer Sage zusammen, welche dem trojanischen Kreis angehört. Zu Ehren des Ajax Oileus's Sohn, der auf dem Meer in einem Sturm sein Leben verloren hatte, füllten die Lokrer ein Schiff mit Opfern, legten Feuer an dasselbe und liessen es auf die See hinaustreiben. Diese Sage

S. 234. Während Saxo nur erzählt, dass Balderus in der Nacht vor seinem Tod Hel an seinem Bett sieht, die ihm verkündet, dass sie ihn Tags darauf umarmen wird, folgt die isländische Sage dem Baldr zu Hel, berichtet von seinem Aufenthalt bei Hel, und wie die ganze Natur weint, um ihn aus ihrem Reiche auszulösen. Dieser letzte Zug scheint mit Baldrs ganzer Stellung in der dänischen Sage unvereinbar und kann desshalb in der dänischen Tradition nicht vergessen oder von Saxo absichtlich ausgeschieden worden sein. Ich nehme im Gegenteil an, dass dieser Teil der Baldrsage eine Erweiterung innerhalb der isländischen Sage ist. Den Grund hiefür suche ich wesentlich darin, dass diese Sage durch die Erzählung von Christi Niederfahrt zur Totenwelt beeinflusst wurde. Aber die Ausführung im Einzelnen ist unabhängig von der christlichen Erzählung und der Ausgang ist ein anderer, denn Baldr bleibt bei Hel. Andere Elemente als die christlichen müssen sich desshalb hier eingeschoben haben. In der Gylfaginning [1]) wird erzählt: »Als die Götter zur Besinnung kamen nach Baldrs Fall, fragte Frigg, wer von den Asen ihre volle Gunst gewinnen wolle, indem er zu Hel reite und sehe, ob er Baldr finden könne, und der Hel Lösegeld biete, dass sie Baldr heim gen Ásgarđr ziehen lasse. Óđins Sohn, [2]) Hermóđr der kühne, [3]) erbot sich zu dieser Fahrt. Da wurde Óđins Ross Sleipnir vorgeführt. Hermóđr bestieg es und ritt von dannen.« [4])

Man könnte daran denken, dass dieses Glied der nordischen Dichtung unter Einfluss einer griechischen Sage sich entfaltet hat, welche in keiner Verbindung mit der Achillessage steht, nämlich S. 235. der Sage von Demeter und Persephone. Demeter jammert über den Verlust der Persephone, die von Pluto geraubt ist, und will

---

wird von Tzetzes (zu Lykophron v. 365) und nach ihm von Eudokia I, S. 27 erzählt; ausführlicher bei Philostratus Heroic. 8, 3.

1) Sn. E. I, 174 (G. 49).

2) 'son' im Cod. Worm. und in der Ups. Edda ist das Richtige; 'sveinn' im Cod. Reg. ist falsch.

3) enn hvati.

4) Der Verfasser des von Möbius herausgegebenen Málsháttakvæđi kannte diesen Mythus. S. 9, 3: Hermóđr vildi auka aldr »Hermóđr wollte verlängern (Balders) Leben«.

nicht zum Olymp zurückkehren, bis sie ihre Tochter wieder gesehen hat. Zeus befiehlt nun dem Hermes zum Erebos zu ziehen, und den Herrscher der Unterwelt zu überreden, seine Einwilligung dazu zu geben, dass er Persephone zurückbringe. Hermes eilt sofort von dannen.

Wie Hermes zieht Hermóðr als ein von den Göttern gesandter Bote in die Unterwelt, um eine jugendliche Gottheit vom Herrscher der Unterwelt zurückzuerhalten. Die Reise zur Unterwelt wird in der nordischen Sage wie in der griechischen von einer hohen Göttin veranlasst, welche ihr Kind zurück haben will, über dessen Verlust sie untröstlich ist.[1]) Es ist Zeus, der den Hermes abschickt, in der nordischen Sage gibt der Götterkönig dem Hermóðr sein Ross zur Fahrt. Der Bote, der in die Unterwelt zieht, ist in der nordischen Sage wie in der griechischen ein junger rüstiger Gott, der Sohn des Götterkönigs.[2]) Hermóðr findet den Baldr auf dem Hochsitz in Hels Halle sitzend; Hermes findet die Persephone in der Unterwelt neben Pluto sitzend. Es liegt also nahe, an historischen Zusammenhang zu denken, und zu vermuten, dass Hermóðr, der in keinen anderen Göttermythus eingreift, aus Hermes entstand.[3]) Man müsste dann annehmen, dass die Nordleute für Hermes den Namen Hermóðr einsetzten, weil dieser einerseits dem griechischen Götternamen lautlich ähnlich war und andererseits ein im Norden gebräuchlicher Mannsname[1]) mit leicht S. 236.

1) Gisli Brynjúlfsson bemerkt in Nord og Syd 1858 (2. Bd. S. 85), dass ›Frigg, welche Baldr und Nanna beweint, in ihrem Wesen vollkommen übereinstimmt mit der trauernden, aber edlen und erhabenen und doch in all' ihrer Majestät so schwachen Mutter und Frau [Demeter], die ihre verlorene Tochter beweint und vielleicht zugleich ihren Sohn, Iakchos‹. Den Einzelnheiten in dieser Ausführung kann ich nicht zustimmen.

2) Dass Hermóðr Óðins Sohn ist, steht auch in dem Vers Sn. E. I, 554 und Sn. E. II, 636.

3) Schon v. Hahn (Sagwiss. Stud. 156. 225) hat Hermóðr mit Hermes verglichen. Aber jeder Sprachkundige sieht ein, dass man nicht mit Hahn Herm-odr abteilen und diesen Namen für urverwandt mit Hermes erklären kann. N. F. S. Grundtvig (Brage-Snak 2. Aufl. S. 121) hebt nur den Gegensatz zwischen Hermóðr, der zu Hel reitet, und Hermes hervor.

S. 236. 1) Hermóðr (= *ahd.* Herimuot) findet sich als Mannsname in Nordhordland Cod. Munkaliv. S. 60 ao. 1392; im Sparbyggja fylki: Aslak

verständlicher Bedeutung »der Kampfmutige«, welcher sich vortrefflich für einen schickte, der als Lebender Hel zu besuchen wagte.[2])

Dass der Götterbote auf Sleipnir zu Hel reitet, ist selbständige nordische Dichtung.[3]) Hermóđr hat den Beinamen enn hvati, der kaum als »der Schnelle« erklärt werden darf, obwohl das Wort diese Bedeutung haben kann, sondern eher als »der Kühne«. In der Erzählung von Ívarr Víđfađmi's Tod heisst es nämlich,[4]) dass er der mutigste der Asen gewesen sei, und mit ihm wird Helgi verglichen, der den Beinamen 'en hvassi' hat. Der Grund zu dieser Charakterisierung des Hermóđr liegt wohl darin, dass er Hel zu besuchen wagte, was auch dazu beitrug, ihm seinen Namen zu geben.

Der Verfasser der Hákonarmál lässt Óđinn dem Hermóđr und Bragi befehlen, dem gefallenen König entgegen zu gehen, und ihn in Valhǫll einzuführen, wie Sigmundr und Sinfjǫtli nach den Eiríksmál den König Eiríkr dorthin führten. Hier ist Hermóđr wohl erwähnt, weil ihn der Skald aus dem Baldrmythus kannte und ihn sich nach diesem als mutigsten der Óđinssöhne dachte, und als den, der sonst die Aufträge der Götter vollzog. Der Skald braucht nicht mehr von Hermóđr gewusst zu haben, als uns vorliegt.[5])

Bolts Jordebog S. 15; in Stange in Hedemarken Dipl. Norv. III, Nr. 177 ao. 1334; in Opdal Nummedal D. N. IX, Nr. 472 ao. 1512; in den Ortsnamen Hermóđsstađir im Gauladals fylki D. N. II, Nr. 90 ao. 1308 und Hermóđsbýr D. N. III Nr. 667 ao. 1423 oder Hermóđsbœr Eysteins Jordeb. S. 331 im Båhus-Len. Der Mannsname Hermod wird in Telemarken und Hallingdal heute noch gebraucht. In Schweden kam ebenfalls der Mannsname Hærmoþer vor.

2) Simrock Mythol.[5] 88 f.

3) Aehnlich bekommt Skírnir, als er in die Riesenwelt soll, von Freyr ein wunderbares Ross geliehen.

4) Fas. I, 373: Hverr var Helgi en hvassi međ ásum? segir konungr. Hǫrdr svarar: hann var Hermóđr, er bazt var hugađr, ok þér óþarfr.

5) In d. Hyndluljóđ 2 heisst es: »Óđinn gab dem Hermóđr Helm und Brünne, dem Sigmundr aber ein Schwert zur Gabe«. Ob dieser Hermóđr verschieden von Óđins gleichnamigem Sohn war, lässt sich nicht sicher bestimmen, aber da er hier mit Sigmund zusammengestellt ist, und da überhaupt hier die Rede von Óđins Freigebigkeit gegen menschliche Helden,

Bei der Annahme einer historischen Verbindung zwischen der Fahrt des Hermóđr und des Hermes zur Unterwelt besteht jedoch ein grosses Bedenken, das ich nicht zu heben vermag. Wenn der angedeutete Zusammenhang zwischen Hermóđr, als dem Namen des Gottes, der zu Hel zieht, und Hermes richtig war, so müsste die fremde Erzählung, die hier den nordischen Mythus beeinflusst hätte, aus einer griechischen Quelle stammen, nicht aus einer römischen. Nun kennen wir den antiken Mythenzug nur aus dem homerischen Hymnus an Demeter, der in einer einzigen Handschrift erhalten ist. Wir dürfen nicht daran denken, dass eine Abschrift dieses Hymnus im frühen Mittelalter nach Britannien gelangt wäre. Um die erwähnte Verbindung zwischen dem nordischen und dem griechischen Mythus aufrecht zu erhalten, müsste man zu der Vermutung seine Zuflucht nehmen, dass die griechische Tradition von Hermes, der in die Unterwelt zieht, um Persephone zu holen, durch mündliche Erzählung unter Mönchen nach Britannien gelangt sei. Aber auch diese Vermutung hat so wenig für sich, dass ich mich der ganzen Kombination von Hermóđr mit Hermes gegenüber zweifelnd verhalten muss, um so

S. 237.

S. 238.

nicht gegen Götter ist, so scheint der Schluss geboten, dass ein menschlicher Held, verschieden von Hermóđr, der zu Hel ritt, gemeint ist. Grimm (Mythol. [3]204) und Andere mit ihm vermuten, dass der Hermóđr, der in den Hyndluljóđ erwähnt wird, identisch mit dem Heremôd im Beówulf sei. Diess lässt sich mit Sicherheit weder behaupten noch leugnen. Svend Grundtvig (Om Nordens gamle Lit. S. 84) sagt »Hermod ist nicht éiner der Asen, er ist keine mythische Person, sondern ein uralter Heros«, und er bezeichnet Hermóđs Höllenritt als eine »heroische Erweiterung der Baldrsage«. Aber diese Vermutung scheint mir ausser dem Namen Hermóđr nichts als Stütze zu haben. Wesshalb sollte ein menschlicher Held zu Hel reiten, um eine Botschaft auszurichten, welche die Götter anging? Es wäre, als ob keiner der Asen den Mut dazu gehabt hätte. Schon im Gedicht über Ívarr Víđfađmi ist Hermóđr einer der Asen. Ebenso in den Hákonarmál, was man daraus ersieht, dass er dem Bragi an die Seite gestellt wird (in welchem ich nicht den zum Gott verwandelten Skald Bragi Boddason erblicken kann). Grimm (Myth. a. a. O.) scheint Hermóđr, Óđins Sohn, für identisch mit dem ursprünglich als Gott aufgefassten Heremôd zu halten, der im angelsächsischen Geschlechtsregister als einer von Wôdens Ahnen aufgeführt wird; aber auch diese Vermutung ruht auf nicht viel mehr als der Gemeinsamkeit des Namens, der als Mannsname gebräuchlich ist.

mehr, als Hermes in dem homerischen Hymnus ja Persephone zurückführt.

Es könnte scheinen, als ob andere Berührungspunkte zwischen dem Mythus von Baldr bei Hel und dem von Demeter und Persephone bestünden, und zwar einer Form dieses Mythus, wie sie auch in lateinischen Autoren mitgeteilt wird. Aber diese Berührungspunkte sind so schwach, dass es mir sehr zweifelhaft scheint, ob sie die Verbindung zwischen Hermóđr und Hermes erhärten können.

Baldr bekommt wie Persephone unter éiner bestimmten Bedingung die Erlaubniss, aus der Totenwelt wieder zurückzukehren, aber diese Bedingung ist in den zwei Mythen vollständig verschieden. Hel antwortet dem Hermóđr, dass Baldr zu den Asen zurückziehen soll, wenn alle Dinge in der Welt ihn beweinen.[1]) Jupiter gelobt der Ceres, die ihn um Hülfe bittet, dass Proserpina zurückkommen dürfe, wenn sie nichts in der Totenwelt gekostet hat.[2]) Aber Baldr muss ebenso wie Proserpina in der Unterwelt bleiben, weil eine Person die Erfüllung der gesetzten Bedingung verhindert. Im nordischen Mythus ist es Loki, der nicht über Baldr weinen will; in dem griechisch-römischen Ascalaphus, der verrät, dass Proserpina bei Pluto Granatäpfelkerne verspeiste. Und dieser Ascalaphus steht wie Loki in Verbindung mit den Todesmächten, denn er ist ein Sohn des Styx.[3]) Loki wird zur Strafe in einer Höhle an einen Felsen gefesselt. Apollodor erzählt, Demeter habe in der Unterwelt einen schweren Stein über Ascalaphus gewälzt. Mit dieser Zusammenstellung will ich natürlich nicht andeuten, dass wir hier die eigentliche Quelle für den Mythus von Lokis Gefangensetzung hätten.

Ich habe oben[4]) versucht, zu beweisen, dass der Mythus von der Zauberin þǫkk, die in der Felsenhöhle trockene Zähren um Baldr weint, den Alles sonst in der Natur beweinte, auf Cynewulfs englisches Gedicht zurückweise, in welchem der undankbare Mensch, der, härter als Stein, den gestorbenen Christus nicht als Gott bekennen will, in Gegensatz zu der klagenden Natur gestellt wird. Ich wage nicht zu entscheiden, wie weit die Erzählung von Ascalaphus mit dazu beigetragen hat, dass die Undankbarkeit in dem von Cynewulf aufgenommenen Gegensatz in eine mythische Person umgesetzt wurde, in Loki als die Unholdin þǫkk. Wenn diess der

1) Sn. E. I, 178 (G. 49).

2) Serv. in Verg. Georg. I, 39. Myth. Vatic. I, 7; II, 100.

3) Oder des Acheron Apollod. I, 5, 3.

4) S. 62 f. [65].

Fall wäre, dann würden auch hier christliche und antike, griechisch-römische Vorstellungen in der Grundlage des nordischen Mythus verschmolzen sein.

Das Motiv, dass alle Dinge den Baldr beweinen, hat, wie ich zu beweisen suchte,[1]) seine Wurzel wesentlich in den christlichen Vorstellungen, dass die gesammte Natur bei Christi Tod weinte oder klagte. Aber in der christlichen Legende ist das Weinen nicht als Bedingung dafür hingestellt, dass der, über dessen Tod alle trauern, in die Welt der Lebenden zurückkehren darf. Wenn diess dagegen in der Dichtung von Baldr der Fall ist, so hat die mythenbildende Phantasie hier ein Motiv ergriffen, welches aus den Volksmärchen bekannt war, und wir dürfen vermuten, dass es in solchen verwendet war, ehe es im Baldrmythus auftrat. S. 239.

In verschiedener Weise wird in Märchen den Thränen eine lösende, befreiende Kraft zugeschrieben. Speciell mag hier ein neopolitanisches Märchen angeführt werden, nach welchem ein wunderschöner Prinz, den eine Fee um das Leben gebracht hat, wieder in's Leben gerufen werden soll, wenn ein Weib in drei Tagen einen Krug voll weinen kann, der an seinem Grab aufgehängt ist. Diese Bedingung wird von einer Königstochter erfüllt, welche eine Hexe verwünscht hat, dass sie keinen anderen Gemahl bekommen soll, als den Prinzen, den nur die Thränen zum Leben erwecken können. Der Königssohn erwacht, sobald die Thränen den Rand des Kruges erreicht haben. Eine Negersklavin raubt, während die Prinzessin schläft, den Krug, um den Königssohn zu gewinnen. Es wird aber schliesslich entdeckt, wer diesen erlöst hat.[2])

Der grosse Kenner der Märchenliteratur, Herr Hofrat Dr. Reinhold Köhler in Weimar, hat mir freundlichst ein Seitenstück hiezu in einem rätoromanischen Märchen nachgewiesen. Dieses findet sich im Original in E. Böhmers Romanischen Studien Bd. II S. 101 und deutsch bei D. Jecklin: Volkstümliches aus Graubünden, 1 Th. Zürich 1874 S. 103. Hiernach erlöst eine Grafentochter einen

1) S. 55—62 [58—62].

2) Basile's Pentamerone (erschienen 1637) Einleitung des ersten Tages. Simrock (Myth.[5] 84) hat beim Baldrmythus an dieses Märchen erinnert.

Prinzen, der in einen Raben verwandelt ist, indem sie über ihn einen Krug ausgiesst, den sie an einem Tag mit ihren Thränen vollgeweint hat. Zweimal hat sie auf ihrer Wanderung zum Raben etwas verschüttet, wodurch die Erlösung zu nichte wurde, und hätte sie zum dritten Mal einen einzigen Tropfen vom Kruge verschüttet, so hätte der Prinz Rabe bleiben müssen noch hundert Jahre.[1])

S. 240.

Mit Nachdruck will ich jedoch hervorheben, dass, selbst wenn die Erzählung von Hermóđs Fahrt zur Unterwelt und Baldrs Aufenthalt bei Hel durch einzelne schwache Mittelglieder an ältere fremde Sagen geknüpft sein sollte, diese Erzählung doch in ihrer Entfaltung und als Glied des ganzen Mythus vollständig originale Schöpfung der Nordleute ist. Ich weise hier hauptsächlich auf Hermóđs Ritt über die Gjallar-Brücke, auf seine Unterredung mit Móđguđr, auf Baldrs und Nannas Erinnerungsgaben an Óđinn, Frigg und Fulla hin. Und in der Vegtamskviđa hat der Dichter Baldrs Empfang bei Hel in Zügen aus dem nordischen Leben ausgemalt, an welche Eiríks Empfang in Valhǫll nach den Eiríks-

1) Dr. R. Köhler hat mir zu Basile's Märchen auch ein neapolitanisches Seitenstück mitgeteilt, welches Vittorio Imbriani unter dem Titel »'E sette Manemozze. In dialetto di Avellino (Principato Ulteriore). Pomigliano d'Arco 1877« in 200 Exemplaren herausgegeben hat (nicht im Buchhandel). Hier ist ein König versteinert, und vor ihm stehen drei Steinschalen. Eine von ihnen soll vollgeweint werden, und der tote König soll darauf mit den Thränen bestrichen werden, um wieder lebendig werden zu können. Eine Prinzessin weint die Schale fast voll, schläft aber darüber ein. Ein hässliches Mädchen kommt dazu, weint die Schale ganz voll und bestreicht mit den Thränen den König, der sofort lebendig wird. In Varianten dieses Märchens kommen andere Bedingungen vor, unter denen der Königssohn in's Leben zurückgerufen wird. Dr. Köhler erwähnt noch Folgendes. »In dem griechischen Märchen Nr. 29 bei v. Hahn lacht eine Königin, weil der treue Freund ihres Mannes versteinert worden ist, drei Jahre lang nicht und füllt eine grosse Schüssel mit ihren Thränen und giesst dann die Schüssel über den steinernen Freund, der dadurch entsteinert wurde.« Dieses griechische Märchen ist eine eigentümliche Version eines weitverbreiteten Märchens, dessen bekannteste Version wohl Grimms Nr. 6 »Der getreue Johannes« ist. Aber das Motiv von den Thränen ist eigentümlich für die griechische Version.

mál erinnert: die Halle ist festlich geschmückt mit Gold, der Met ist in den Becher geschenkt und der Schild darüber gelegt, damit der Trank nicht schal werde.

Nachdrücklich muss ich ferner für den gesammten Baldrmythus hervorheben, dass, wenn ich im Vorstehenden versucht habe, nachzuweisen, dass er seine historischen Voraussetzungen nicht nur im Norden hat, sondern zu sehr wesentlichen Teilen auch ausserhalb des Nordens, in christlichen und antiken griechisch-römischen Erzählungen, ich damit keineswegs leugnen wollte, dass dieser Mythus, wie wir ihn aus isländischen Aufzeichnungen kennen, eine ächte Schöpfung des nordischen Geistes sei, ebenso gewiss, als das Trauerspiel Hamlet Shakespeare's und nicht Saxo's Werk ist. Die Nordleute haben den Mythus mit ihrer Eigentümlichkeit durchdrungen und ihm sein Gesammtgepräge verliehen; sie brachten Baldr in innige Verbindung mit der gesammten Mythenwelt. Namentlich möchte ich in dieser Beziehung Óđins Verhältniss zum Baldrmythus hervorheben. Óđins Gedanke, der die ganze Welt umfliegt und über die dunkle Zukunft grübelt, in welcher der Wolf loskommt, begleitet auch, unablässig thätig, Baldrs Geschick. Dieser Glaube hat sich namentlich in der Vegtamskviđa einen selbständigen, kräftigen und lebensvollen Ausdruck geschaffen: Baldr träumt vom Tod, und die Götter beraten sich, wie sie sein Leben schützen sollen. Da reitet Óđinn selbst in die Totenwelt, um eine verstorbene Vǫlva über Baldrs Mörder und über die Rache für ihn auszufragen. Derselbe Glaube ist in jenem aus den Vafþrúđnismál und aus der Erzählung von Heiđrekr bekannten Zug ausgeprägt, dass Óđinn dem Baldr die Wahrheit ins Ohr flüstert, als er auf dem Scheiterhaufen liegt, die kein Anderer kennt, selbst nicht der weiseste Jǫtunn. Dieselbe Anschauung geht durch die ganze Erzählung der Snorraedda. Óđinn fühlte den grössten Schmerz über Baldrs Tod, da er am besten erkannte, welchen Verlust die Asen dadurch erlitten. Als Hermóđr nach Helheim soll, bekommt er Óđins Ross geliehen. Unter denen, die zu Baldrs Scheiterhaufen reiten, wird Óđinn zuerst genannt. Er legt den Draupnir auf Baldrs Scheiterhaufen, jenen Ring, den ihm der Sohn dann aus Hels Reich als Andenken zurückschickt. Und als endlich die Götter zur Rache für Baldrs

S. 241.

Tod den Loki fangen wollen, ist es Óđinn, der ihn von Hliđskjálf zuerst erblickt. Speciell muss hervorgehoben werden, dass Óđinn im norroenen Mythus, wie bei Saxo, Zauber anwenden muss, um S. 242. die Rindr zu gewinnen und dass er mit ihr Baldrs Rächer zeugt. In der dänischen Sage, die Saxo bewahrt hat, tritt Óđins Teilname an dem Geschick des Sohnes Baldr nur in einzelnen Zügen zu Tage: Óđinn hilft hier mit den anderen Göttern dem Balderus in einer Schlacht; nach dem Tode des Sohnes befragt er wahrsagende Wesen und zeugt dann nach der Auskunft eines Wahrsagers einen Sohn, der den Balderus rächt. Aus diesen vereinzelten Zügen hat der norroene Mythus ein konsequent durchgeführtes Verhältniss entwickelt. Neben Óđinn ist Friggs Eingreifen in Baldrs Schicksal stark hervorgehoben und in Mythuszügen von ausschliesslich nordischem Ursprung dargestellt. Auch þórr tritt handelnd hinzu, in charakteristisch ausgeprägtem Gegensatze zu Baldr.

Die Auffassung Baldrs als des in Frömmigkeit und Reinheit strahlenden Gottes hat die Nordleute veranlasst, den göttlichen Richter Forseti zu seinem Sohn zu machen [1]) und den Baldr in Breiđablik,[2]) d. i. weisser Glanz, der weit und breit strahlt, wohnen zu lassen.

Meine Aufgabe ist hier nicht, den gesammten Inhalt, welchen der nordische Geist in den Baldrmythus gelegt hat, zu veranschaulichen, sondern die ursprünglichsten Grundlagen des Stoffes zu bestimmen. Was ich bei der Zergliederung der Sage von Hotherus und Balderus bei Saxo zu beweisen suchte, dass diese Grundlage in der antiken Sage vom trojanischen Krieg zu finden ist, das gilt auch, aber nur teilweise, von der isländischen Sagengestalt. Es finden sich in dieser nicht allein mehrere der Verbindungsglieder,

1) Vgl. M. Hammerich: Ragnaroksmythen[2] S. 119.

2) Grímnism. 12, darnach Sn. E. I, 92 und Ynglingasag. Kap. 5. Bredeblick (bei Lethra), welches Grimm Myth.[3] 203 nach Suhm Crit. Hist. 2, 63 erwähnt, entnahm Suhm aus Messenius Scondia illustrata (herausgeg. 1700, die Dedikation datiert 1620) Tom. I, S. 5 und 6 (wo der Name Bredenblich geschrieben ist) und Messenius aus Jens Mortenssöns Uebersetzung der Heimskringla. Vgl. G. Storm: Snorre Sturlassöns Historieskrivning S. 273.

welche Saxos Erzählung mit der Sage vom trojanischen Krieg verknüpfen, sondern hiezu kommen in der isländischen Baldrsage noch mehrere Züge und Namen, welche sich bei Saxo nicht finden, die aber einen Zusammenhang mit der antiken Sage zeigen.

Ich will hier in aller Kürze dem Leser die wichtigsten in die Erinnerung rufen: 1) Die Erzählung von Baldrs Tod, verglichen mit der Erzählung von dem Tode des Achilles bei dem vatikanischen Mythographen. 2) Die Erzählung von Nannas Tod. 3) Fensalir, *Meersäle*, als Name für Friggs Behausung, in der sie Baldr beweint. 4) Der Name Váli oder Áli, Óli für den Erleger des Hǫđr. 5) Der Zug von Hyrrokkin. S. 213.

Die isländische Baldrsage hat nur zum kleineren Teil unabhängig von der dänischen Momente aus Erzählungen vom trojanischen Krieg aufgenommen. Zum grösseren Teil gehört ihre antike Grundlage auch der dänischen Sage an. Die isländische Sage muss sich von der dänischen zu einer Zeit abgezweigt haben, als die Baldrsage noch nicht in die Geschichte nordischer Könige verflochten war. Diese Scheidung zwischen den zwei nordischen Sagenformen, welche die Möglichkeit späterer teilweiser Berührung nicht ausschliesst, muss unter Verhältnissen eingetreten sein, da griechisch-römische Erzählungen zusammen mit christlichen Vorstellungen immer noch in grosser Menge von christlichen Leuten des Westens den halb heidnischen und ganz heidnischen Nordleuten zuströmten, bei welchen sie mit ächt germanischen mythischen Vorstellungen verschmolzen.

Unter den lateinischen Werken, welche Züge der isländischen Version der Baldrsage, wie ich zu zeigen suchte, als ihre ursprüngliche Grundlage erkennen lassen, sind einige, deren Einfluss ich bei der dänischen Gestalt derselben Sage nicht verspürt habe, nämlich Dictys Cretensis, Servius ad Vergil., und die vatikanischen Mythographen. Ich setze also voraus, dass Erzählungen von den griechischen Göttern und Heroen, die in diesen Schriften standen, im Kreis der Geistlichen auf den britischen Inseln kurz nach 800 bekannt waren.

Ich versuchte zu zeigen, dass die Erzählung von Nannas Tod in der Snorraedda ihre mittelbare Quelle in der Ephemeris belli Trojani hat, welche angeblich von Dictys verfasst ist. Diese

lateinische Schrift aus dem 4. Jahrhundert, die von den Byzantinern viel benützt, und von westländischen Dichtern im 12. und 13. Jahrhundert zur Ergänzung der Erzählung des Dares verwendet wurde, scheint den Irländern frühzeitig bekannt gewesen zu sein. In St. Gallen findet sich eine Handschrift derselben aus dem 9. oder 10. Jahrhundert.

S. 244. Es sind nicht nur einzelne Züge in der isländischen Baldrsage, die ich durch viele Zwischenglieder auf lateinische Kommentare zu Vergil zurückführe, sondern ich glaube nachweisen zu können, dass auch viele andere nordische Mythenerzählungen zu wesentlichen Teilen ihren ursprünglichen Stoff aus Mitteilungen entnahmen, deren Quellen mythische Beriehte in den Vergilkommentaren des Servius und anderer lateinischer Schriftsteller und in Mythensammlungen sind, welche in Verbindung mit diesen Kommentaren stehen, namentlich in den vatikanischen Mythographen. Es wird daher notwendig, hier etwas näher zu untersuchen, wie weit die Bekanntschaft mit diesen lateinischen Schriften im frühen Mittelalter in Britannien, wo die Nordleute nach meiner Vermutung von den fremden Erzählungen beeinflusst wurden, vorausgesetzt werden darf.

Vergil war im christlichen Mittelalter ein unzertrennlicher Begleiter der Grammatik, welche die Grundlage aller gelehrten Bildung abgab. Die Zahl der Vergilkommentare stieg wegen ihrer Unentbehrlichkeit für den Unterricht stets bis weit herab im Mittelalter, erlitt aber dabei die mannigfachsten Veränderungen. Kein Lehrer hatte Bedenken, nach eigenem Ermessen zu modificieren und zu excerpieren, und desshalb gleicht die Masse der uns überlieferten Kommentare, einem Strom, der von den verschiedenartigsten Zuflüssen getrübt ist.[1])

Schon im Altertum wurden unter die erklärenden Bemerkungen der Grammatiker zu den römischen Dichtern Mythen und Fabeln aufgenommen. Im Mittelalter bekam man mehr und mehr Geschmack dafür. Viele Leser zogen diese Fabeln den Versen des Dichters vor; man merkte sich dieselben am Rand der Handschrift an. Und da jeder gerne etwas zu diesen Erzählungen hinzufügte,

---

1) Comparetti: Virgil im Mittelalter, übers. v. Dütschke S. 52.

änderten sie von einer Handschrift zur anderen Form und Umfang, so dass dieser Bestandteil der Kommentare zu Vergil derjenige war, der schliesslich die meisten unursprünglichen Zusätze enthielt.[1]) S. 245.
Diese mythischen Erzählungen und Fabeln wurden auch besonders abgeschrieben, so dass daraus eigene Sammlungen entstanden.

Der wichtigste Kommentar ist von dem römischen Grammatiker Servius verfasst, wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, und er enthält einen reichen der Mythologie entnommenen Stoff. Sein Werk, wie es uns in mehreren Handschriften vorliegt, hat in sich Kommentare zu Vergil von anderen Grammatikern aufgenommen, und andererseits wurde er mannigfach in verschiedenen Arbeiten späterer Schriftsteller benützt.

Das Werk des Servius wurde frühzeitig von Irländern und Engländern gelesen und abgeschrieben. In der Berner Bibliothek liegt eine Handschrift, die u. A. den Kommentar des Servius enthält. Sie ist im 9. Jahrhundert mit irischen Zügen von verschiedenen Schreibern geschrieben. Am Rand stehen viele irische Namen, und zu einzelnen Stellen in der Handschrift, auch beim Kommentar des Servius, finden sich Glossen in irischer Sprache. Endlich ist am Rand zu einer Stelle des Servius eine Bemerkung über die Kniebeugung der Schotten gemacht.[3])

In der Bibliothek in York fand sich zu Alcuins Zeit ein Servius.*)

Wir haben noch mehr Zeugnisse als die erwähnten dafür, dass die Irländer sich mit Vergilkommentaren abgaben. Verschiedene

---

1) Emile Thomas: Essai sur Servius. S. 208.

2) Zu den Bucolica, Georgica und der Aeneis bis zum Anfang des 7. Buches.

3) S. hierüber besonders H. Zimmer: Glossae Hibernicae p. XXXI bis XXXIII und S. 263. Der Schreiber, der Servius's Kommentar abschrieb, hat in dieselbe Handschrift auch mehrere Gedichte geschrieben, die von einem anderen Irländer verfasst sind. S. Carmina medii aevi maximam partem inedita ed. Hermannus Hagenus. Bernae MDCCCLXXVII; Servii Commentarii rec. Thilo et Hagen vol. I p. LXXVII sq.

*) In der Bibliothek in St. Gallen findet sich eine in 2 Codices zerteilte Handschrift des Servius aus dem 10. Jahrhundert; Servius ist auch in dem im 10. Jahrhundert geschriebenen Verzeichniss über Bücher im Kloster Bobbio aufgeführt.

unter sich übereinstimmende Handschriften in Paris und Florenz aus dem 10. Jahrhundert enthalten ausser Servius und anderen Erklärungen zu Vergil zwei miteinander verwandte Auszüge aus ein und demselben Kommentar zu den Eklogen, welcher in den subscriptiones dem Junius Filargirius oder Filagirius d. i. Philargyrius zugeschrieben wird, der wahrscheinlich nach Servius lebte und dessen Arbeit benützte.

Eine Bemerkung zu v. 90 der 3. Ekloge zeigt, dass derjenige, S. 246. welcher zuerst Auszüge aus Philargyrius machte, Adannanus war, dessen Arbeit später mit einigen Veränderungen von einem Schüler kopiert wurde.[1]) Dieser Name Adannanus (eigentlich Adamnán) ist irisch,[2]) und der Mann hat nach Thilos Vermutung in der Zeit des Erzbischofes Theodor von Canterbury gelebt. Dazu stehen bei mehreren Worten in den Eklogen irische Glossen.

Ferner mögen zwei Berner Handschriften, wahrscheinlich aus dem 10. Jahrhundert, angeführt werden, in welchen zahlreiche Scholien zu Vergils Bucolica und Georgica stehen.[3]) Diese Scholien sind aus den Kommentaren verschiedener Verfasser zusammengearbeitet, darunter Kommentaren, die von Servius verfasst oder wenigstens benützt sind. In den Berner Handschriften findet sich zu Georg. II, 114 das Scholion: »Pictos quos alii dicunt Cruithnec diu sed false.« [4]) Hieraus sieht man, dass es ein Irländer war, der diese Arbeit machte; ob es der obengenannte Adannanus war ist unsicher. In der einen der erwähnten Berner Handschriften stehen bei einer Menge von Worten in den Eklogen und Georgica bretonische Glossen.[5]) Viele von den Stücken, durch welche Dares's Erzählung von der Zerstörung Troja's in der irischen Bearbeitung

1) S. hierüber G. Thilo: Rhein. Museum XV, 119 ff. und besonders S. 132 f.; Th. Mommsen ebd. XVI, 442 ff.; Thomas: Essai sur Servius S. 276—285. Thilo in seiner Ausgabe des Servius S. LXVIII sq.

2) Vgl. Fleckeisens Jahrbücher für klass. Phil. 1869 S. 268.

3) Cod. Bern. 172 und 167. Scholia Bernens. ed. H. Hagen im Supplementband zu Fleckeisens Jahrbüchern. Lpz. 1867.

4) Hagen S. 895; vgl. Mommsen im Rhein. Museum XVI, 466. Whitley Stokes teilte mir für Cruithnec diu die Besserung Cruithnechu *Pikten*, acc. pl. zu Cruithnech mit.

5) Cod. Bern. 167. Vgl. Hagen S. 691 ff.; Whitley Stokes: Old-Breton Glosses. Calcutta 1879.

in The Book of Leinster erweitert ist, sind einem Vergilkommentar entnommen.

Ebenso weisen nach meiner Ansicht viele nordische Sagen auf Erzählungen zurück, welche aus den zwei ersten vatikanischen Mythographen geschöpft sind, von welchen der erste besonders bei meiner Untersuchung der Baldrsage zu erwähnen war. Diese Mythographi Vaticani [6]) sind zwei ziemlich gleichartige Sammlungen kurzer Erzählungen, die zum grössten Teil der griechischen Mythenwelt angehören. Sie finden sich beide in derselben Handschrift, [1]) der erste nach Mai von einer Hand des 10. oder 11. Jahrhunderts, der andere von einer ungefähr hundert Jahre jüngeren. Beide Sammlungen haben eine Menge Erzählungen wörtlich oder mit unwesentlichen Veränderungen aus Servius entlehnt. [2]) In der ersten Sammlung wird Orosius erwähnt, dessen Geschichte bis 410 geht. Mai glaubt, dass diese Sammlung im fünften Jahrhundert von einem heidnischen Verfasser geschrieben ist, während die andere nach ihm christlich und jünger ist. Aber beide erscheinen nach der Handschrift weit mehr barbarisiert, als man aus Mais Ausgabe erkennen kann. Auch die erste hat einen Christen zum Verfasser. [3]) Sie ist sicher nicht älter als das 6. Jahrhundert, am ehesten aus dem 7. Sie haben zum grossen Teil aus denselben Quellen geschöpft, aber kaum die eine unmittelbar aus der anderen. Mehrere Erzählungen, die beiden Sammlungen gemeinsam sind, sind in der ersten mehr barbarisiert, als in der zweiten, [4]) und die letztere scheint desshalb etwas älter. Beide sind offenbar von Leuten aus dem nordwestlichen Europa verfasst, und zwar wie ich glaube, am wahrscheinlichsten von Irländern, wie auch die Hand-

S. 247.

6) Herausgegeben von Mai: Classici Autores vol. III, und darnach von Bode: Scriptores Rerum Mythicarum. Cellis 1834.

S. 247. 1) Codex Christinae Reginae 1401 in der vatikanischen Bibliothek, worauf Prof. Bursian in München mich zuerst aufmerksam gemacht hat. Von dem zweiten Mythographen hat Mai auch noch eine andere Handschrift benützt.

2) Dabei haben sie viel mit den Scholien zu Statius, Fulgentius's Mythologiae u. aa. gemein.

3) Mythogr. I, 204 L. 22 (Bode) hat die Handschrift yliam abbatissam.

4) Vgl. I, 106 mit II, 161; I, 119 mit II, 42; I, 122 mit II, 171.

schrift irisch zu sein scheint. Die Schreibung der lateinischen Worte in der Handschrift zeigt alle die Eigentümlichkeiten, welche sich gewöhnlich in Handschriften irischer Herkunft finden.[5]) II, 98 L. 37 (Bodes Ausgabe) hat die Handschrift scotię statt Scythiae. Die Schreibung verschiedener Worte scheint aus der irischen Aussprache erklärt werden zu müssen.[6])

S. 248. Hiezu kommt noch, dass die irische Uebersetzung des Dares mehrere mythologische Erzählungen enthält, die entweder von Abschnitten des ersten vatikanischen Mythographen abstammen oder nahe mit ihnen verwandt sind. Ebenso kann die Benützung einer Mythensammlung oder mythologischer Notizen, die in naher Verbindung mit dem ersten vatikanischen Mythographen standen, in gelehrten isländischen Aufzeichnungen des 13. oder 14. Jahrhunderts nachgewiesen werden, deren Verfasser sicher aus englischen Quellen schöpften. Diese literaturgeschichtlichen Thatsachen, die ich hier nicht beweisen könnte, ohne von meinem eigentlichen Gegenstand zu weit abzukommen, geben mir in Verbindung mit den obigen Angaben über die vatikanischen Mythographen, das Recht, vorauszusetzen, dass diese Mythensammlungen in Britannien um das Jahr 800 wohl bekannt waren.

---

5) So z. B. Accente über langen Vokalen, Vokalassimilation, Verwechslung einzelner und doppelter Konsonanten, von f und ph, von Tenuis und Media. Vgl. Zeuss-Ebel: Grammatica Celtica S. XVI f.

6) I, 112 L. 2 ist für Vesta zuerst festa geschrieben, dann aber über f u gesetzt; diese Schreibung erklärt sich aus der irischen Aussprache des v im Anlaut als f; II, 145 ist zweimal Sarpalice statt Harpalyce geschrieben. Diese Schreibung ist bei einem Irländer leicht erklärlich, da irisch s im Anlaut regelmässig einem h im Cymrischen entspricht; englisch handsel wurde im Gaelischen zu sainnseal; II, 56 ist Spalmoneus (für Salmoneus) geschrieben und spalmoneo, was wohl dadurch veranlasst ist, dass viele lateinische Worte mit p irischen Worten ohne p entsprechen, da ja ursprüngliches p in den keltischen Sprachen ausgefallen ist. Vgl. Oenoeion für Oenopion I, 32 neben Oenopionis, und I, 33 minopionem (statt Minoem), minopes (für Minos), minopioni (für Minoi). Endlich mag eine Form erwähnt werden, die jedenfalls zeigt, dass der betreffende Schreiber im nordwestlichen Europa zu Hause war: huppubam II, 217 statt upupam ist die Form aus der *franz.* huppe entstand, während die anderen romanischen Sprachen kein h im Anlaut haben.

Von den lateinischen Schriften, deren mittelbaren Einfluss auf die nordische Sage ich bei der Musterung der Erzählung Saxos zu begründen versucht habe, will ich hier noch einmal die Schrift über Trojas Zerstörung erwähnen, deren angeblicher Verfasser Dares Phrygius ist. Der Name Dares wird in the Book of Leinster Daríet geschrieben und Whitley Stokes gibt in der Vorrede zu seiner Ausgabe »Togail Troi« (Calcutta 1881), die mir eben zu Handen gekommen ist, hiezu folgende wichtige Aufschlüsse: »The name seems to have been early borrowed by the Irish, for the obit of a 'Dariet eccnaidh' (der Gelehrte) occurs in the Four Masters, A. D. 948.« Wenn ein 948 gestorbener Irländer nach Dares benannt war, scheint man schliessen zu müssen, dass des Dares Phrygius Schrift über Trojas Zerstörung schon vor dem 10. Jahrhundert in Irland wohl bekannt und geschätzt war, was mit meiner obigen Darstellung gut stimmt.

Die Eddadichtung von Baldr ist an Einheit und Harmonie, an poetischem Glanz, ethischer Tiefe und umfassender Bedeutung Saxos Erzählung unendlich überlegen. Aber gerade diese Ueberlegenheit hat bewirkt, dass man meist verkannte, dass Saxos Erzählung die Sage von Baldr und Hǫđr vollständiger bewahrt hat, und dass die dänische Sage, die er wiedergegeben hat, in wesentlichen Teilen und in ihrem Grundcharakter ursprünglicher war, obwohl sie in manchen Stücken entstellt ist, und obwohl sie einen unächten Zuschnitt dadurch erhielt, dass sie in die nordische Geschichte eingezwängt wurde. Wir haben in der Baldrsage eine heroische Sage, die in der Eddadichtung nach Valhǫll erhoben, nicht einen Göttermythus, der bei Saxo vom Himmel herabgesunken ist. Die Sage hat erst durch christlichen Einfluss einen ausgeprägt religiösen Charakter erhalten und sich zu einer Bedeutung für die ganze Welt erhoben. In der ursprünglichen Sage fiel nicht alles Licht auf Baldr, sondern ihm gegenüber ragte Hǫdr, obwohl ein Mensch, als die eine Hauptperson der Sage hervor. S. 249.

Der Vergleich des Baldrmythus in der Gylfaginning mit Saxos Erzählung zeigt uns klar, wie Valhǫll seine Thore neuen Göttern öffnete, und wie der Kreis der Asen erweitert wurde, und diess

sogar in verhältnissmässig später Zeit. Hǫđr und Nanna waren ursprünglich nicht als Götter bekannt, und selbst Baldr, dessen Schicksal mehr als das irgend einer anderen einzelnen Gottheit in den Gang der gesammten Weltentwicklung eingreift, selbst er wandelte einst, obwohl Óđins Sohn, unter den Menschen auf Erden, wenn auch die Himmelsbewohner ihm hier halfen, und sein Grabhügel wurde errichtet, wo die Sterblichen weilen. Die isländische Göttersage hat eine Spur hievon darin, dass Baldr, Nanna und Hǫđr die einzigen Götter sind, die vor dem Ragnarøkkr sterben. Aber jene ursprünglichere Stufe im Entwicklungsgang der nordischen Mythologie hatte die dänische Sage, wie Saxos Erzählung unverkennbar anzeigt, noch bis in die letzte Zeit des Heidentumes bewahrt. Diess beweist zugleich, dass die Form des Baldrmythus, die wir aus der Snorraedda und Vǫluspá kennen, verhältnissmässig sehr jung ist. Weit entfernt, dass sie älter sei als die Wikingerzeit, müssen wir sie vielmehr als Umbildung einer nordischen heroischen Sage betrachten, die selbst den in der Wikingerzeit von aussen her flutenden mächtigen Kulturwogen ihren Ursprung verdankt.

Wenn wir in Rücksicht auf die Quellen der Sage und unter Vergleichung mit Saxos Erzählung den Baldrmythus, wie er in den Werken der Isländer vorliegt, in seiner Gesammtheit betrachten, so sehen wir erst klar, wie zerstreut und unvollkommen die äusseren Elemente waren, aus denen diese herrliche Mythendichtung geschaffen ist; wie überlegen über seinen Stoff und zugleich wie innig der Geist war, der mit sicherem Urteil das Unbrauchbare auszuscheiden und so viele scheinbar vollständig ungleichartige Bruchstücke zu einer harmonischen Einheit zu verschmelzen wusste. Hier sind alle Züge, die in dem Bilde von Baldr störend wirken könnten, getilgt, und ist er rein und unschuldig in die Mitte des Götterkreises gestellt, wo ein noch wohlthuenderes Licht auf ihn fällt durch den Gegensatz zu Lokis düsterer Gestalt. Alles, was sich nicht an Baldrs Tod knüpft, ist zurückgedrängt oder vollständig aufgegeben, während sein Fall in dramatischer Anschaulichkeit stark hervorgehoben, ja zu einem Wendepunkt in der gesammten Weltentwicklung geworden ist. Und in dieser Umbildung der epischen Dichtung sehen wir, dass ein starker

S. 250

Drang, überall Gewicht auf die moralischen Grundelemente im Dasein zu legen, die wirksame Triebkraft gewesen ist.

Während wir aber hier bewundern, was der nordische Geist selbständig geschaffen hat, dürfen wir unsere Augen der Thatsache nicht verschliessen, dass es die Berührung mit christlichen Ideen ist, wodurch er zu einer tieferen Lebensanschauung und zu deren Ausdruck in reineren und umfassenderen Bildern gelangt ist.

Auch innerhalb der isländischen Baldrsage kann durch Vergleichung verschiedener Quellen trotz Uebereinstimmung in den Hauptzügen ein Auseinandergehen in etwas abweichende Formen beobachtet werden. Ich denke dabei zunächst nicht an den Umstand, dass die mythischen Lieder, die den Mythus nicht erzählen, sondern als bekannt voraussetzen, nur einzelne Glieder desselben hervorheben, die in die Rahmen des betreffenden Liedes passen, während der Verfasser der Gylfaginning sich das Ziel gesteckt hat, einen Bericht über den Mythus zu geben, wobei er es jedoch unterlässt, den Abschnitt über die Rache mitzuteilen, den er sicherlich kannte. Aus dem Schweigen der alten Gedichte lässt sich also, wo nicht besondere Umstände hinzukommen, nicht ein Schluss darauf ziehen, wie weit ihre Verfasser diesen oder jenen Zug im Mythus gekannt haben.

Aber es gibt einzelne Sagenmotive, in welchen verschiedene isländische Quellen einander entgegenstehen. Mehrere von ihnen wurden oben erwähnt.

Die Worte, welche der Dichter der Lokasenna der Frigg in den Mund legt,[1]) dass Baldr vor allen anderen Asensöhnen bereit gewesen wäre, die Waffe gegen Loki zu schwingen, ist wie ein Nachklang jener Auffassung des Baldr, die einer anderen und älteren Stufe der Mythenentwicklung angehörte, als der in der Gylfaginning vorliegenden. Ein Unterschied zeigt sich zwischen der Vegtamskviða einerseits und der Snorraedda andererseits in den S. 217 [226] erwähnten Angaben über die Folgen des Götterrates auf Veranlassung der Schlimmes verheissenden Träume Baldrs. Die zwei Formen des Namens für Baldrs Rächer Váli und Áli weisen gleichfalls auf zwei von einander abweichende Traditionen,

S. 251.

1) S. S. 194 [202].

wie auch verschiedene Berichte darüber umliefen, ob þórr die Hyrrokkin tötete oder nicht.

Endlich möge hier hervorgehoben werden, dass die verschiedenen isländischen Quellen von einander in Betreff des Verhältnisses zwischen Hǫđr und Baldr abweichen.

In der Snorraedda und in einer der versificierten Namenreihen, die möglicherweise am Schluss des 12. Jahrhunderts abgefasst sind,[2]) heisst Hǫđr, ebenso wie Baldr, Óđins Sohn. Und in dem Gedicht über Ívarr Víđfađmis Tod wird Hǫđr als Baldrs Bruder bezeichnet. Dagegen weiss die Vegtamskviđa und Vǫluspá ebensowenig wie die dänische Sage etwas von der Verwandschaft zwischen ihnen. Wenn Óđinn in der Vegtamskviđa[3]) fragt: »Wer wird Baldr zum Mörder werden und Óđins Sohn des Lebens berauben?« so scheint klar, dass der Dichter nicht Hǫđr als Óđins Sohn kennt.[4]) In der Vǫluspá[5]) wird zuerst Baldr mit dem Prädikat 'Óđins Sohn' erwähnt, dann Hǫđr ohne jegliches Prädikat, endlich wird Váli als 'Baldrs Bruder', 'der Sohn Óđins', welcher 'Baldrs Feind' auf den Scheiterhaufen bringt. Auch der Verfasser der Vǫluspá scheint also ebensowenig sich Baldr und Hǫđr als Brüder denken zu können.[6]) Wenn man erst Hǫđr zu einem der S. 252. Asen gemacht hatte, nachdem die Tradition seinen ursprünglichen Vater vergessen hatte, so konnte er leicht als Óđins Sohn aufgeführt werden.[1])

---

2) Sn. E. I, 554. Auch Sn. E. II, 636 ist Hǫđr unter den Söhnen Óđins genannt.

3) Str. 8—9.

4) Die Worte háfan hróđrbarm Vegt. 9 deuten nicht darauf hin, dass Baldr und Hǫđr Brüder sind.

5) Str. 32—34 im Cod. Reg.

6) Diese Auffassung der Verse in der Vegtamskv. und Vǫluspá wurde schon von Gustav Storm ausgesprochen: Om d. gamle norr. Literatur S. 20.

S. 252. 1) In der Namenreihe Sn. E. I, 554 wird sogar Yngvi-Freyr in mehreren Handschriften fälschlich Óđins Sohn genannt.

Unsicher scheint es, ob man bei dem Bruderverhältniss zwischen Baldr und Hǫđr nebenher Einfluss der im Beówulf (v. 2434 ff. ed. Grein) erzählten Sage annehmen darf, wornach Hæđcyn, ein Sohn des Geáten- (d. i. Gauten-) Königs Hrêđel, durch einen unglücklichen Schuss seinen älteren Bruder

Zum Schluss muss ich bei einer der Vegtamskviđa eigentümlichen Einzelnheit verweilen, die ich früher nicht behandeln konnte, weil ich erst jüngst zu einer bestimmten Ansicht darüber gekommen bin.

Óđins letzte Frage an die Vǫlva ist (Str. 12):

> hverjar 'ro þær meyjar
> es at muni gráta
> ok á himin verpa
> hálsa skautum?

Die Worte »Welches sind die Mädchen, die aus Herzenslust weinen?« [2]) drängen zur Frage: Worüber weinen sie? Einen Fingerzeig zur Beantwortung dieser Frage haben wir in dem Verhältniss zwischen der Vegtamskviđa und der Vǫluspá. Beide Gedichte erwähnen unmittelbar nach Baldrs Tod die Rache für seinen Tod. Die Worte über Baldrs Rächer in der Vegtamskviđa stimmen teilweise wörtlich mit denen der Vǫluspá überein, so dass notwendig ein historischer Zusammenhang bestehen muss, ob er nun mittelbar, oder, wie ich am ehesten glaube, unmittelbar ist, so dass der Dichter der Vegtamskviđa die Vǫluspá gekannt hat.[3]) Wenn wir nun in der Vegtamskviđa so gut wie in der Vǫluspá unmittelbar nach der Rache für Baldr Weiberthränen erwähnt finden, so spricht der angedeutete teilweise Zusammenhang zwischen der Behandlung des Baldrmythus in den zwei Gedichten dafür, dass dieses Weinen in der Vegtamskviđa denselben Gegenstand hat, wie in der Vǫluspá, nämlich Baldrs Tod. S. 253.

Hiezu kommt ein anderes Moment. In der Vegtamskviđa wird Óđinn, der nicht unter seinem eigenen Namen auftrat, von

---

Herebeald mit einem Pfeil tötet; die Namen dieser beiden Brüder zeigen Aehnlichkeit mit Hǫđr und Baldr. Gísli Brynjúlfsson (Antiqv. Tidskrift 1852—54 S. 132) nennt dagegen die Sage von Hǫđr und Baldr »das Vorbild für alle Brudermorde« und bezeichnet die Sage von Hæđcyn und Herebeald als eine Wiederholung derselben.

2) Die Worte: 'at muni gráta' müssen bedeuten »weinen recht nach Herzenslust«. Vgl. 'rak flótta at mun sínum' Guthormr Sindri in der Hák. s. góða Kap. 6; 'leika at muni mart' in einer wohl im 17. Jahrhundert gedichteten Verszeile in der Hervar. s. (Bugges Ausg. S. 250 Anm.)

3) S. S. 213 Anm. 1 [222].

der Vǫlva aus dem Jǫtunngeschlecht an der Frage erkannt, die er zuletzt aufgibt, wie Óðinn trotz des angenommenen Namens auch von dem Jǫtunn Vafþrúðnir und dem mit Jǫtunnweisheit begabten König Heiðrekr an einer Frage erkannt wird, die er zuletzt aufgibt. Doch ist die Berechtigung des Motives, Ódass ðinn von einem feindlichen Wesen an seiner Frage erkannt wird, ungleich einleuchtender in den Vafþrúðnismál (welchen sich das Gedicht in der Hervararsaga natürlich anschliesst), da Óðinn hier seine Frage in einem Wettkampf aufgibt, in welchem es gilt, wer der findigste ist, und da die Frage hier solcher Natur ist, dass es sich ganz von selbst versteht, dass nur Óðinn das wissen kann, wornach gefragt wird. Es ist also wahrscheinlich, dass jenes Motiv zuerst von dem Skalden verwendet wurde, welcher die Dichtung vom Wettstreit zwischen Óðinn und Vafþrúðnir schuf, und dass in dem Motiv in der Vegtamskviða eine wenig glückliche Nachahmung der Vafþrúðnismál vorliegt. Und da die Frage, an der Óðinn in den Vafþrúðnismál erkannt wird, in Zusammenhang mit Baldrs Tod steht, so spricht diese bei dem hier behandelten Motiv nachgewiesene Verbindung zwischen den zwei Gedichten eher für, als gegen die Auffassung, dass die Frage in der Vegtamskviða »Welches sind die Mädchen, die weinen aus Herzenslust u. s. w.?« ebenfalls in Zusammenhang mit Baldrs Tod steht. Vor allem spricht aber hiefür der Umstand, dass nur unter dieser Voraussetzung ein innerer Zusammenhang zwischen dieser Frage und den vorausgehenden in der Vegtamskviða zu Tage kommt.

Óðinn fragt also: Welches sind die Mädchen, die aus Herzenslust weinen über Baldrs Tod?*) Um zu finden, was diess für Mädchen sind, nach denen Óðinn fragt, müssen wir die Zeile 'ok á himin verpa hálsa skautum' näher betrachten. Die zwei letzten Worte hálsa skautum wurden fast von allen Erklärern missverstanden. Wir haben keinen Anhaltspunkt für die Auffassung, dass sie die langgestreckten Hälse der Mädchen bezeichnen könnten (so Egilsson); diese könnten ja auch nicht an den Himmel oder gegen

S. 254.

*) Wenn die Vǫlva Óðinn an seiner letzten Frage erkennt, so muss diess wohl daher kommen, dass er ihr durch diese zu verstehen gibt, dass er, obwohl er eine vǫlva über Baldrs Schicksal ausfragt, doch selbst die Zukunft kennt.

den Himmel geschleudert werden.[1]) Noch unwahrscheinlicher ist Bergmanns Meinung, dass hálsa skautum Schwanenflügel bedeuten solle. Näher liegt es, bei diesem Ausdruck an die Halstücher der Mädchen zu denken; aber auch dieses kann ich nicht für wahrscheinlich halten, da sich skaut wohl von einem weiblichen Kopfputz gebraucht findet, wie es jetzt noch dafür gebraucht wird, aber nicht von einem Halstuch.

Dagegen gehören háls und skaut natürlich zusammen am Segel, und desshalb muss hálsa hier von den »Hälsen« der Segel, nicht von denen der Jungfrauen verstanden werden.[2]) Ich vermute, dass hálsa skaut hier die Schooten (Halsen) bezeichnet, die an den »Hälsen« oder den vorderen Zipfeln der Segel befestigt sind.[3])

Óđinn fragt also, was es für Mädchen sind, die Schooten und Schootentaue an den Himmel oder gegen den Himmel schleudern.[4]) Es scheinen Mädchen zu sein, die Sturm auf der See erregen, Meermädchen, also nach der Bezeichnung der nordischen Mythologie Ægir's Töchter. Und wenn man auch glauben wollte, dass hier von Mädchen die Rede sei, welche die Zipfel ihrer Halstücher gen Himmel werfen, was ich nicht für richtig halte, müsste man gleichwohl an Ægirs Töchter im Meer- S. 255.

1) Dachte Egilsson an Geirreds Töchter?

2) Vigfússon hat in seinem Wörterbuch s. v. háls: hálsa-skaut n. pl. the front sheet, the tack, Vegtamskv. s. v. skaut aber gibt er eine ganz andere Erklärung.

3) Man vergleiche folgende Angaben über die Worte háls und skaut. »Háls heitir á seglum skautiđ eđur skautklóin hver um sig, sú er niđur liggur í hornunum, og venjulega er fest í skipinu, þar sem hentast þykir, fram eđur aptur, svo sem byr er hagstæđur . . . .; nú kalla sjómenn horn segla, þau sem niđur horfa, hvort sem aptur eptir skipinu er boriđ, og þar fest skaut, en hitt seglsins horn, sem fram eptir skipi boriđ verđur, kalla þeir háls« Vidalin: Skýringar S. 213 f. »Hals: der vordere Zipfel [Skjød] an einem Segel. Nordland und in verschiedenen anderen Gegenden«. »Skaut: Segelschoote, Zipfel an einem Segel sammt dem daran befestigten Tau« (Iv. Aasen). »skaut: the sheet, i. e the rope fastened to the corner of a sail, by which it is let out or hauled close« (Vigfússon).

4) verpa á himin bedeutet etwas zum Himmel werfen, so dass es oben bleibt.

sturm denken. Dass gerade im tobenden Sturm die Segelschooten zum Himmel geschleudert werden, wird deutlicher durch Vergleichung folgender Strophe, in der ein Sturm geschildert wird.[1])

Hrauđ í himin upp glóđum
hafs, gékk sær af afli,
bǫrđ hykk at ský skerđi
skaut Ránar vegr mána.

»Die Gluten des Meeres (d. i. die Funken des Meerleuchtens) trieben gen Himmel; die See ging schwer. Ich meine, der Steven durchschnitt die Wolken. Ráns Weg (d. i. die See) stiess an den Mond.«[2]) Und im Namen Himinglæva für eine der Ægirtöchter, begegnet uns das Bild der Woge, die an den Himmel schlägt.[3])

Aus Óđins Frage dürfen wir also entnehmen, dass **Ægirs Töchter aus Herzenslust weinen über den toten Baldr** und die Segelschooten zum Himmel schleudern. Man wird vielleicht finden, dass diese Vorstellung sich ganz natürlich in das grossartige Bild einfügt, welches die Edda vor uns entrollt hat.

---

1) Sn. E. I, 500 (Sk. 61). Sn. E. II, 174 (Málskrúđsfræđi III, 16).

2) Die Worte 'glóđum hafs' werden in Sn. E. II, 174 so erklärt: Hér er úeiginlig líking milli mǫru elds ok nátturuligs loga. Gislason (Aarb. f. n. Oldk. 1879 S. 193 f.) zieht eine von Ben. Egilsson Gröndal vorgeschlagene Erklärung vor, wornach hafs glóđum 'aurum, quo naves ornatae erant' bedeute; vgl. lék sollit haf golli Sn. E. I, 500 und die Schilderung Fms. VI, 261 f. In Zeile 3 hat in Skáldsk. allein Cod. Reg. skorđi, was Egilsson Sn. E. I, 500 fälschlich beibehält und von skorđa ableitet, während 748 skærdi hat, 757 skerđe (s. Sn. E. II, 534), 1 ε β skærdu. In Málskr. hat Worm. skerđi und 748 skęrđi. Es kommt wohl von skerđa *abscheeren*; doch könnte es möglicherweise statt skerđi stehen (woraus sich skorđi im Cod. Reg. erklären würde) Praet. Opt. von skora, welches Grott. 15 im Praeter. skorþv hat — Mit Egilsson im Lex. Poet. s. v. Rán und Gislason verstehe ich skaut als Verbum, da man hier ein Praeteritum erwartet, und vegr als Substantiv, während Egilsson an mehreren anderen Stellen skaut als Subst. und vegr als Verb. erklärt hat. Gislason vergleicht skýtr hólmfjǫturr heita hrafni (Einarr Skulason, Sn. E. I, 328) und kili skaut œst alda (Fms. I, 165).

3) Zur Illustration der Worte á himin verpa kann noch Hárb. 19 angeführt werden: upp ek varp augum . . á þann inn heiđa himin; Lok. 59: upp ek þér verp ok á austrvega; Hyndl. 42: Haf gengr hríđum viđ himin sjálfan.

Hringhorni, das grösste aller Schiffe, wird vom Land gestossen, dass das Feuer um dasselbe lodert und die ganze Erde bebt. Es treibt brennend, Baldrs und Nannas Leiche an Bord, auf die See. Der Wogenschlag schleudert sein Segel gen Himmel.[1]) Um das Schiff jammern und weinen Ægirs Töchter auf der schwellenden See. S. 256.

Fragen wir aber, wesshalb das Weinen der Meerfrauen über Baldr auf eine so besondere Art in der Vegtamskviđa hervorgehoben wird, so hat der norrœne Mythus keine Antwort dafür, ebensowenig als er uns einen Wink zur Erklärung der Worte in der Vǫluspá gibt: Frigg weine über Baldrs Tod í Fensǫlum, in den Meersälen.

Beide Züge des Mythus dürften ihre Erklärung in derselben fremden Quelle finden.[2]) Nach der Odyssee erzählt Agamemnon dem Achilles in der Unterwelt vom Jammer der Thetis über den Tod ihres Sohnes:

XXIV, 47: *μήτηρ δ' ἐξ ἁλὸς ἦλθε σὺν ἀθανάτῃς ἁλίῃσιν*
ἀγγελίης ἀΐουσα· βοὴ δ' ἐπὶ πόντον ὀρώρει
θεσπεσίη

und von der Vorbereitung zum Scheiterhaufen:

XXIV, 58 f.: *ἀμφὶ δέ σ' ἔστησαν κοῦραι ἁλίοιο γέροντος*
οἴκτρ' ὀλοφυρόμεναι.

Die Antwort auf Óđins Frage: »Wer sind die Mädchen, die aus Herzenslust weinen?« finden wir also, wie ich glaube, in Homers *κοῦραι ἁλίοιο γέροντος*.

Excurs 12. S. 257.

Loki — Apollo

Ich will hier versuchen, es wahrscheinlich zu machen, dass mythische Züge von Apollo auf Loki auch in einem anderen Mythus als dem von Baldr übertragen wurden. Es ist der Mythus

1) Der Plural hálsa scheint wohl darauf hinzudeuten, dass der Ausdruck allgemein ist, doch würde er sich auch auf die einzelne Scene nach Baldrs Tod anwenden lassen.

2) Vgl. S. 205 f. [214].

vom Riesenbaumeister, der eine Burg für die Götter erbaute. welcher Mythus in der Vǫluspá Str. 25—26 angedeutet und in der Gylfaginning (Kap. 42, Sn. E. I, 134—38) ausführlich erzählt wird. An letzterer Stelle heisst es: In der ersten Zeit, nachdem die Götter sich häuslich niedergelassen, als sie Miđgarđr aufgeführt und Valhǫll gebaut hatten, da kam ein Baumeister (smiđr) und erbot sich, ihnen eine Burg zu bauen in drei Halbjahren und die sollte so fest sein, dass sie gegen die Bergriesen und Eisriesen bestehen könnte, wenn sie herein über Miđgarđr brächen. Aber er bedingte sich als Lohn Freyja zu erhalten und dazu Sonne und Mond. Da berieten sich die Asen und sie machten mit dem Baumeister aus, dass er bekommen solle was er fordere, wenn er die Burg in einem Winter fertig brächte. Aber wenn etwas an der Burg am ersten Sommertag nicht fertig wäre, sollte der Vertrag ungültig sein. Und Niemand dürfe ihm bei der Arbeit helfen. Da sie ihm aber diese Bedingungen sagten, bat er um die Erlaubniss, seinen Hengst Svađilfari zu Hülfe nehmen zu dürfen. Und auf Lokis Rat gingen sie darauf ein. Er begann den Bau am ersten Wintertag, und bei Nacht schleppte er mit dem Rosse Steine bei. Den Asen aber schien es ein grosses Wunder, wie schwere Felsstücke der Hengst schleppte, und er richtete doppelt soviel aus als der Mann. Doch ihr Vertrag war durch gewichtige Zeugen und viele Eide bekräftigt, denn dem Riesen schien es nicht recht geheuer, unter den Asen zu leben, ohne sich Sicherheit für den Fall, dass þórr heimkäme, bedungen zu haben; der aber war damals ostwärts gezogen, um Unholde zu töten. Da nun der Winter sich seinem Ende nahte, machte die Aufführung der Burg grosse Fortschritte und sie war so hoch und stark, dass S. 258. man nichts daran aussetzen konnte. Und als nur mehr drei Tage bis zum Sommeranfang waren, da war fast Alles bis auf das Burgthor fertig. Da setzten sich die Götter auf ihre Beratungsstühle, und fragten untereinander, wer den Rat gegeben habe, Freyja nach Jǫtunheimr zu vermählen und die Luft und den Himmel zu verderben durch die Entfernung der Sonne und des Mondes und deren Verschenkung an Jǫtune. Und sie waren alle einig, dass es Loki, der Laufey Sohn war, der den Rat gegeben habe, er, der fast alles Uebel in der Welt anrichtet, und sie sagten,

dass er einen schlimmen Tod verdiene, wenn er nicht etwas ausfindig mache, wodurch der Baumeister seines Lohnes verlustig gehen könnte, und setzten dem Loki zu. Da er aber Angst bekam, schwur er, er würde, was für ein Mittel er auch ergreifen müsste, es wohl so einrichten, dass der Baumeister seines Lohnes verlustig gehe. Und am selben Abend, als der Baumeister mit dem Hengste Svađilfari nach Steinen ausfuhr, kam eine Stute aus dem Wald zu dem Hengst gesprungen und wieherte ihn an. Der Hengst wurde da wild, riss die Stricke entzwei und lief der Stute nach, die aber fort zum Wald und der Baumeister hinterdrein. Die ganze Nacht musste die Arbeit ruhen und am folgenden Tag ging es nicht wie früher. Da nun der Baumeister merkte, dass er das Werk nicht würde fertig bringen können, kam die Jǫtunraserei über ihn. Da aber die Asen deutlich sahen, dass er ein Bergriese war, so achteten sie nicht ihrer Eide, sondern riefen nach þórr. Im Nu kam er und schwang seinen Hammer Mjǫllnir. Er bezahlte das Bauwerk, aber nicht mit Sonne und Mond, sondern mit einem Schlag, der dem Bergriesen die Hirnschale zerschmetterte. Kurz darauf gebar Loki ein graues Fohlen mit acht Füssen.

Dieser Mythus steht offenbar, wie allgemein anerkannt, in Verbindung mit vielen neueren Volkssagen von einem Riesen oder Zwerg oder dem Teufel, die bauen.[1]) Wenn man aber die Sache gewöhnlich so darstellt, als ob in den Volkssagen Nachklänge gerade desjenigen Göttermythus vorliegen, den wir in Snorris Edda lesen, so kann diess nicht richtig sein. Während nur in den von den Isländern bewahrten Schriften eine Spur des Mythus von Sleipnirs Geburt sich findet, sind die Volkssagen von dem Unhold als Baumeister rings in allen germanischen Ländern verbreitet, ja sogar auch ausserhalb derselben. Der Eddamythus steht ausserdem in innigem Zusammenhang mit mehreren mythischen Personen, von welchen in den erwähnten Volkssagen sich keine Spur findet, und welche nie ausserhalb des Nordens bekannt waren; diess gilt

S. 259.

---

1) S. über diese Sagen u. a. Faye: Norske Folkesagn S. 14—16; Grimm: Deutsche Mythol.[3] S. 514—16, Nachträge 158; Simrock: Deutsche Myth.[5] S. 55—57; Henne Am Rhyn: Die deutsche Volkssage[2] S. 384—92.

vor Allem von Loki. Endlich treten die Volkssagen in so manchen und wechselnden Formen auf, dass diese unmöglich auf die eine in der Edda vorliegende Erzählung zurückgeführt werden können. Ich glaube vielmehr, dass eine Volkssage von einem Riesen oder einem Unhold als Baumeister, die nahe mit der Sage verwandt war, die jetzt im Volk umläuft, die Hauptgrundlage für den Eddamythus bildete, mit der mehrere andere ihrem Ursprung nach ganz ungleichartige Elemente zusammen verschmolzen.

Wir finden eine ganze Reihe der im Eddamythus auftretenden Glieder in den Volkssagen wieder. Auch in diesen soll ein gewaltiges und denkwürdiges Gebäude aufgeführt werden, dessen Herstellung die Kräfte eines natürlichen Baumeisters zu übersteigen scheint. Es wird behufs der Aufführung ein Vertrag mit dem Dämon geschlossen. Er bedingt sich guten Lohn: in mehreren Sagen ist es Sonne und Mond, oder die Sonne allein; aber es kommt auch vor, dass für die Ausführung der schweren Arbeit dem Teufel ein junges Mädchen versprochen wird.[1]) Das Bauwerk soll innerhalb einer bestimmten kurzen Frist fertig sein; sonst bekommt der Baumeister keinen Lohn.[2]) In mehreren Sagen wird erwähnt, dass ein Pferd bei der schweren Arbeit mithilft.[3]) Sie schreitet wunderbar schnell voran, und bald ist der Bau nahezu fertig. Der Auftraggeber, der das unheilschwangere Versprechen dem Dämon unter Bedingungen machte, die nach seiner Meinung niemals erfüllt werden könnten, gerät nun in die Klemme und sucht den Baumeister um seinen Lohn zu betrügen. Es geschieht durch Mittel, die überall von dem in der Edda erscheinenden S. 260. Motiv verschieden sind. Teils wird in der Volkssage der Unhold zu Stein, dadurch, dass die Sonne auf ihn scheint, oder er findet seinen Tod dadurch, dass sein Name genannt wird.

Mehrere Eigentümlichkeiten der hier mitgeteilten nordischen Göttersage, denen nichts Entsprechendes aus irgend einer verwandten,

---

1) Henne Am Rhyn S. 391 f.

2) In einer isländischen Sage verpflichtet sich eine Unholdin, eine Arbeit am ersten Sommertage fertig zu haben. S. Maurer: Isländische Volkssagen S. 43; Árnason: Íslenzkar þjóðsögur I, 181.

3) Faye S. 14 in der Sage von der Kirche in Trondenæs. Vgl. die Sage aus Kurland bei Grimm: D. Mythol.[3] S. 516.

in neuerer Zeit aufgezeichneten Volkssage an die Seite zu stellen ist, finden nach meiner Vermutung ihre Erklärung in der Annahme, dass Motive aus der alten Sage von Laomedon in der Grundlage für den nordischen Göttermythus mit der einheimischen Volkssage vom Dämon als Baumeister verschmolzen sind. Namentlich gilt diess von der Gestalt des Göttermythus, wie sie in der Vǫluspá angedeutet ist.

Schon v. Hahn sah den Zusammenhang zwischen der Laomedonsage und dem nordischen Mythus.[1]) Aber auch hier dürfen wir nicht an Urverwandschaft denken. Ich vermute im Gegensatz zu v. Hahn, dass die Motive aus der Laomedonsage, die Einfluss auf den nordischen Mythus gewannen, mittelbar aus einer Erzählung geschöpft wurden, die mit dem Mythographus Vaticanus I, 136 nahe verwandt war.[2])

Der Zusammenhang in der Erzählung von Laomedon ist im Ganzen grundverschieden vom Zusammenhang sowohl in der Volkssage vom Dämon als Baumeister als in dem nordischen Göttermythus. Es bestanden von Anfang an zwischen der antiken Erzählung und der nordischen Volkssage nur zufällige äussere Aehnlichkeiten, namentlich die, dass ein Fürst sowohl nach der antiken wie nach der nordischen Erzählung mit Fremden einen Akkord schliesst, dass um einen gewissen Lohn für ihn gewaltige S. 261.

1) Sagwissensch. Stud. S. 359—64. Aber fast in allen anderen Punkten als denen, bezüglich welcher ich mich ausdrücklich mit v. Hahn einverstanden erkläre, ist meine Auffassung weit verschieden von seiner.

2) Die Erzählung im Myth. Vatic., die sich wesentlich auf Servius in Aeneid. I, 550 gründet, lautet: Fabula Laomedontis Herculis et Hesio[nae]. Laomedon rex fuit Trojanorum, pater Priami. Qui petiit Neptunum et Apollinem, ut aedificarent urbem Trojam promissa mercede. Quam cum ipsi aedificassent, mentitus est munera. Unde indignatus Apollo pestilentiam eis inmisit, Neptunus cetum maximum. Super quibus dum consuleretur Apollo, respondit contraria, dicens, omnes filias eius (in anderen Redaktionen puellas nobiles) ceto esse opponendas, qui tótam civitatem devastabat. Tunc superveniens Hercules, dum Colchos peteret, Hesionam filiam ipsius petiit in conjugium, quam ille ei promisit, si a ceto posset eam liberare. Hercules interfecto ceto coniugem sibi promissam petiit, sed ille mentitus est. Unde Hercules Troiae muros destruxit (et Laomedontem occidit fügen andere Redaktionen hinzu) et Hesionam cuidam socio suo Thelamoni dedit u. s. w.

Burgmauern zum Schutz seines Reiches aufgeführt werden, und dass der ausbedungene Lohn nach beiden Erzählungen von demjenigen, für welchen gebaut wird, nicht erlegt wird. Aber es waren solche zufällige äussere Aehnlichkeiten, die nach meiner Vermutung Anlass gaben, dass die antike Erzählung dem nordischen Göttermythus, der sich aus der einheimischen Sage vom Unhold als Baumeister entwickelte, ihre Spuren aufdrückte. Eine solche Spur finde ich vor Allem in Lokis Auftreten namentlich nach der Darstellung in der Vǫluspá, wo der Mythus in zwei Strophen angedeutet wird, unmittelbar nachdem der Krieg zwischen Asen und Vanen erwähnt ist.[1]) In der ersten der zwei Strophen heisst es: Da ratschlagten alle Götter, wer die ganze Luft vergiftet und Óđs junge Gemahlin (d. i. Freyja) dem Jǫtungeschlecht überantwortet habe.[2]) In der Vǫluspá finden wir also die Angabe, dass Loki die ganze Luft vergiftete und hierin erkenne ich eine Reproduktion der Worte der lateinischen Erzählung, dass Apollo eine Pest sandte. Eben desshalb, weil Apollo als ein verderbenbringender Gott auftrat, wurde er von den Nordleuten mit dem Teufel der Christen zusammengeworfen und durch Loki wiedergegeben.

S. 262. Der Verfasser der Gylfaginning, der offenbar die zwei Strophen der Vǫluspá gekannt und benützt hat, gab die Worte hverr hefđi lopt allt lævi blandit, *wer die ganze Luft vergiftet habe*, durch »hverr því hefđi ráđit at spilla loptinu ok himninum svá at taka þađan sól ok tungl ok gefa jǫtnum« d. i. wer dazu geraten habe, die Luft zu verderben und den Himmel, dadurch dass man Sonne und

---

1) So nach dem Cod. Reg.; die Hauksbók hat die Strophen in falscher Reihenfolge.

2) Vǫluspá Str. 25:

> þá gengu regin ǫll
> á rǫkstóla,
> ginnheilug gođ,
> ok um þat gættusk:
> hverr hefđi lopt allt
> lævi blandit
> eđa ætt jǫtuns
> Óđs mey gefna.

(hverr in der Hauksb., hverir Cod. Reg.).

Mond davon wegnehme und den Jǫtunen gebe.[1]) Doch es ist klar, dass diese Worte etwas Anderes sagen als die Worte in der Vǫluspá. Nach den Worten des Dichters ist die Rede von einer vollendeten Thatsache, wie in der lateinischen Erzählung; in der Gylfaginning nur von einem Rat und einem Versprechen, das nicht verwirklicht wird. Ausserdem weist die natürliche Erklärung von lævi blandit auf einen giftigen, tötlichen Krankheitsstoff, wie denn auch die lateinische Erzählung die Pest erwähnt, während der Verfasser der Gylfaginning jene Worte auf die Finsterniss, vielleicht auch auf die Kälte bezog, wie der Ausdruck eitrkaldr von der stärksten Kälte gebraucht wird. Die Darstellung der Vǫluspá ist in der Prosaerzählung hier unter dem Einfluss der einheimischen Erzählung vom Unhold als Baumeister verändert worden, welche Sage erzählte, dass Sonne und Mond dem Dämon versprochen waren, aber nichts davon wusste, dass Loki die Luft verpestete.

Da in mehreren deutschen Volkssagen dem Teufel ein junges Mädchen für die Ausführung eines gewaltigen Bauwerkes versprochen wird, so dürfen wir das Motiv, dass der Baumeister ein schönes Weib versprochen erhält, als ursprünglichen Bestandteil der einheimischen Volkssage betrachten. Dass gerade Freyja erwähnt wird, hat seinen natürlichen Grund darin, dass sie als die schönste der Asinnen gilt. Der Jǫtunn þrymr fordert gleichfalls die Freyja für die Rückgabe von þórs Hammer, und der Jǫtunn Hrungnir will Freyja und Sif mit sich nach Jǫtunheimr nehmen. Aber diess ursprüngliche Motiv, wornach Freyja dem Riesenbaumeister versprochen wird, ist nach meiner Vermutung in der nordischen Göttersage durch die Erzählung von Hesione beeinflusst worden. In der nordischen Göttersage ist es Loki, der, als die Götter sich beraten, den Rat gibt, dem Jǫtunn die Freyja zu versprechen. Hiemit vergleiche ich den Zug in der antiken Erzählung, dass Apollo um Rat gefragt wird, und dass Hesione auf seinen Rat dem Meerungeheuer preisgegeben wird. Auch in dem Motiv von Freyja weicht die Darstellung in der Vǫluspá, wenn auch weniger bestimmt, von der

S. 263.

1) In der Upsalaedda (Sn. E. II, 279): loptino ef himininn davktez ef sol eda tvngl veri i brott tekin ok gevit iotnvm.

Gestalt der Sage in der Gylfaginning ab.[1]) Während hier nur die Rede von einem Versprechen ist, wie in den neueren Volkssagen, so heisst es im Gedicht, Freyja sei dem Jǫtunn überliefert worden. Auch hierin schliesst sich die Darstellung der Vǫluspá an die antike Erzählung, wo Hesione dem Ungeheuer bereits preisgegeben ist. Die antike Sage, dass Hesione einem Seeungeheuer (cetus) geopfert wurde, konnte um so leichter mit dem Zug der nordischen Volkssage verschmelzen, dass Freyja einem Jǫtunn versprochen wurde, weil die Jǫtnar in der nordischen Mythologie oft mit Worten bezeichnet werden, die eigentlich grosse Seeungeheuer bezeichnen. Hvalr (Wal) ist ein Jǫtunname; ebenso Vagnhǫfđi d. h. *Delfinkopf*.*) In der Hymiskviđa Str. 36 heissen Jǫtune hraunvalir d. h. *Wale der Steinhaufen*; in der þórsdrápa (Sn. E. I, 296) heisst eine Jǫtunfrau stophnísa von hnísa *Delfin*. Endlich mag erwähnt werden, dass eine Ballade aus dem Mittelalter einen Meerriesen mit Namen Rosmer, oder Rosmar d. i. rosmáll, rosmhvalr *Walross* kennt.

Die hier geäusserte Vermutung, dass Loki in dem Mythus vom Riesenbaumeister teilweise in äusserer Verbindung mit dem Apollo der Laomedonssage steht, wird natürlich nicht entkräftet durch die Thatsache, dass Lokis Verhältniss in diesem nordischen Mythus ganz übereinstimmend mit seinem sonstigen Auftreten namentlich in dem Mythus von þjazi und von Geirrøđr aufgefasst und dargestellt ist. Diese verschiedenen Mythen haben wahrscheinlich die Gestalt, in der wir sie kennen, unter gegenseitiger Beeinflussung erhalten und durch das Bestreben, in ihnen allen Lokis Charakter konsequent durchzuführen.

þórs Auftreten in dem hier behandelten Mythus stimmt völlig S. 264. zu seinem Auftreten in der nordischen Mythologie überhaupt, als gewaltiger Unholdentöter, als derjenige, welcher zuschlägt, wo andere es beim Reden bewenden lassen.[1]) Wenn aber anderweitig

---

1) Schon v. Hahn hat in den Sagw. Stud. S. 360 auf die Widersprüche zwischen Vǫluspá und Gylfaginning aufmerksam gemacht.

*) vagn ist genau delphinus orca.

S. 264. 1) Vgl. Vǫluspá Str. 26: þórr einn þar vá mit Lokis Worten an þórr in der Lokasenna 64: ek veit, at þú vegr. Wie þórr, als ihn die Asen rufen, schnell kommt und den Bergriesen erschlägt, so wünscht sich

ein Zusammenhang mit der Laomedonsage wahrscheinlich gemacht ist, so darf dieser auch in þórs Eingreifen erkannt werden. Wie þórr plötzlich daherkommt und den Jǫtunn tötet, dem Freyja ausgeliefert worden ist, so kommt in der antiken Sage Herkules, an dessen Stelle þórr sehr oft getreten ist, plötzlich daher (superveniens) und tötet das Seeungeheuer, dem Hesione preisgegeben war.

Endlich findet sich in den aus der Gegenwart bekannten Volkssagen nicht der geringste Anklang daran, dass wie im nordischen Mythus starkes Gewicht darauf gelegt wird, dass die Götter die Eide brechen, die sie dem Baumeister geschworen.[2]) Die antike Erzählung hebt hervor, dass Laomedon treulos sein Versprechen dem bricht, der für ihn gebaut hat.

Eine freie Widergabe der Fabel von Laomedon im vatikanischen Mythographen findet sich in die irische Erzählung von Trojas Zerstörung eingeschaltet in The Book of Leinster fol. 217a, gleich am Anfang, wo Priamus's Ahnen aufgezählt werden, nachdem Saturn und seine drei Söhne besprochen sind.*) Diese und mehrere andere aus derselben lateinischen Quelle geschöpfte Episoden in der irischen Erzählung von Trojas Zerstörung sind von Wichtigkeit für uns, weil sie zeigen, dass der erste vatikanische Mythograph, der wahrscheinlich irischen Ursprunges ist, auch später in Irland bekannt war, sowie dass einzelne Stücke aus ihm aus ihrem Zusammenhang heraustraten und als Bestandteile anderer Erzählungen Aufnahme fanden. Mit der natursymbolischen Bedeutung des nordischen Mythus will ich mich hier durchaus nicht aufhalten, ebenso wenig mit dem Abschnitt über Lokis Verwand- S. 265.

Kappen Iddugjen (d. h. Kappinn Illugi, der Kämpe Illugi) in einem norwegischen Heldenlied Thor zu Hülfe, und dieser kommt alsbald und tötet die Unholde. Vgl. meine Bemerkung in Danmarks gamle Folkeviser herausg. von Svend Grundtvig III, 823.

2) Vǫluspá Str. 26:

á gengusk eidar,
ord ok sœri,
mál ǫll meginlig
es á medal fóru.

*) Zeile 29—40 in Togail Troi by Whitley Stokes. Calcutta 1881.

lung in eine Stute und Sleipnirs Geburt,[1]) die nach meiner Vermutung aus einer anderen Quelle geflossen sind.

IV.

Die Verbreitung der Baldrsage.

Wir haben die Sage von Baldr, Óđins Sohn, in so verschiedenen Gegenden des Nordens als bekannt vorgefunden, dass wir sie nach den im Vorstehenden gegebenen Ausführungen als gemeinnordisch bezeichnen dürfen. Wir haben aber zugleich gesehen, dass diese Sage in alten dänischen und isländischen Schriftdenkmälern in zwei durchgreifend verschiedenen Hauptformen vorliegt. Und ich habe versucht, nachzuweisen, dass die bei Saxo überlieferte Sagenform nicht eine Entstellung derjenigen ist, die uns die Isländer mitteilen, sondern dass die zwei Hauptformen, die isländische und die dänische, sich jede nach einer anderen Richtung, aus einer Grundform entwickelt haben, welche im 9. Jahrhundert bei den Nordleuten in Britannien entstanden war. Hieraus folgt, dass man nicht, wie es gewöhnlich geschehen ist, ohne Weiteres voraussetzen kann, dass die von den Isländern mitgeteilte Form der Baldrsage einst überall im Norden bekannt war. Es erhebt sich nun die Frage: In welcher Ausdehnung war jede dieser beiden Hauptformen der Baldrsage ihrerseits im Norden verbreitet? Diese Frage steht in Verbindung mit der Frage, wo die im kviđuháttr oder ljóđaháttr abgefassten mythischen Gedichte,[2]) welche S. 266. die Hauptquellen für unsere Kenntniss der isländischen Form der Baldrsage bilden, entstanden, und wo sie im frühen Mittelalter bekannt gewesen sind. Aber diese letztere Frage ist zu umfassend und zu strittig, als dass ich hier darauf eingehen könnte; es

1) Auf diesen Mythus deutet Hyndl. Str. 40 hin.

2) Vǫluspá, Vegtamskviđa, Vafþrúđnismál, Grímnismál, Lokasenna, Skírnismál, Hyndluljóđ, das Rätselgedicht in der Hervarar saga, das Gedicht von Ívarr Víđfađmis Tod, (Grógaldr?). Dass auch die Fjǫlsvinnsmál vielleicht Reminiscenzen an den Baldrmythus enthalten, werde ich an einer anderen Stelle hervorheben.

scheint mir auch nicht notwendig, da die Untersuchung über die Heimat der mythischen Gedichte mich zu keinem anderen Resultate geführt hat, als die Momente, die ich hier geltend mache.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Baldrsage wesentlich in derselben Form, in der sie in der Snorraedda vorliegt, auf Island mehrere Jahrhunderte vor Snorris Zeit wohl bekannt war. Diess bezeugen, abgesehen von den im kviđuháttr oder ljóđaháttr abgefassten Gedichten eine Reihe von isländischen Skaldenversen, welche Bekanntschaft mit der Sage oder einzelnen Abschnitten derselben aufweisen. Das wichtigste Zeugniss sind die 5 Strophen der Húsdrápa, gedichtet um 985, in welchen Úlfr Uggason Scenen aus Baldrs Verbrennung besingt, die zugleich mit anderen mythischen Scenen auf Bildern in Óláfr Pái's Haus in Hjarđarholt dargestellt waren.[1]) Kormakr Ǫgmundarson, ein Zeitgenosse des Königs Haraldr Gráfeldr,[2]) braucht Nanna und Rindr als Namen von Asinnen und erwähnt, dass Yggr (d. i. Óđinn) Zauberei trieb, um Rindr zu gewinnen.[3])

Auf die Tötung des heidnischen Skalden Vetrliđi i. J. 998 durch den Priester þangbrandr und seinen christlichen Begleiter Guđleifr Arason hin, wurde auf Island folgende Strophe gesungen,[4])

---

1) S. ob. 223 [232], 228 f. [237]. Úlfr Uggason hefir kvedit eptir sǫgu Baldrs langt skeiđ í Húsdrápu: Sn. E. I, 260 (Sk. 5).

2) Nach Vigfússon geb. um 937, gest. um 967.

3) S. ob. 138 [144], 204 [213], 210 [219], 212 [221].

4) Die Strophe wird angeführt Kristnisaga Kap. 8 (Bisk. ss. I, 14), wo sie mit den Worten: »þetta var kveđit um Gudleif« eingeleitet wird; Njálss-Kap. 103 (= 102 der Ausg. von 1875), wo unmittelbar die Worte vorausgehen: ok fyrir þat vágu þeir Vetrliđa, ok er þar um kveđin vísa; grössere Óláfss. Tryggvas. Kap. 216 Fms. II, 202 f. hinter den Worten: Um þat víg var þetta kveđit. Ueber das Verhältniss zwischen den verschiedenen Quellen vgl. Brenner: Ueber die Kristnisaga S. 77—88. In der Melabók der Landnáma Ísl. ss. I, 283 (1843) heisst es: Um Gudleif orti Ljóđarkeptr lofdrápu. Ob die Strophe zu dem Gedicht gehörte, weiss man nicht. Der Dichter, der hier den entstellten Namen Ljóđarkeptr trägt, ist vielleicht derselbe, der im Cod. Acad. des Skáldatal (Sn E. III, 258) richtiger Óđarkeptr (im Cod. Ups. Sn. E. III, 267 unrichtig Óttarr keptr) heisst, und der über den Dänenkönig Knútr den Mächtigen gedichtet haben soll. Vgl. Sn. E. III, 283.

S. 267. die sicher auf die Sage von Baldr und Hǫđr hinzudeuten scheint, obwohl im Uebrigen deren Erklärung Zweifeln unterliegen kann:

Ryđfjónar gat reynir
randa suđr á landi
beđs í bœnar smiđju
Baldr sigtólum haldit.
Siđreynir lét síđan
snjallr morđhamar gjalla
Hǫđr í hattarsteđja
hjaldrs Vetrliđa skáldi.[1])

Diess scheint folgenden Sinn zu haben: »Des Schwertes Prüfer, der Schilde Baldr (d. i. þangbrandr), hielt südwärts im Lande Siegeswerkzeug (d. i. Kreuz und andere kirchliche Gegenstände) in der Gebetesschmiede (d. i. in dem Raum, wo Gebete und Gottesdienst gehalten wurden). Darauf liess der mutige Glaubensprüfer (d. i. der Verkünder des Christentumes), der Hǫđr des Kampfgetümmels (d. i. Guđleifr Arason? oder þangbrandr?) den Hammer des Streites (d. i. das Schwert) dröhnen auf des Skalden Vetrliđi Hutamboss (d. i. Haupt).« Hier ist sowohl randa Baldr als hjaldrs Hǫđr eine regelrechte 'mannkenning' (umschreibende poetische Bezeichnung für einen Mann), aber die zwei

---

1) Zeile 4: balldr haben beide Handschr. der Kristnisaga, ebenso die Ausg. der Fms.; die anderen Handschr. balldrs. Z. 5 enthält gewiss einen Fehler, da der Stabreim nicht regelrecht ist. Gislason liest Sóknbeidir, aber der Fehler steckt eher anderswo. Z. 7: Hǫđr nach Jón þorkelssons Korrektur (Skýringar á vísum í Njáls sögu, 1870. S. 20); alle Handschr. haben haudrs oder haudrs. In der ersten Halbstrophe scheint die Rede von þangbrandr zu sein, in der zweiten von Guđleifr. Weniger wahrscheinlich kommt es mir vor, dass beide Halbstrophen dem þangbrandr gelten sollen, wie þorkelsson meint. Hiegegen sprechen die Worte in der KS., dass die Strophe auf Gudleifr gedichtet sei, und der Gegensatz zwischen Baldr und Hǫđr kommt dann nicht so gut zur Geltung. Ich glaube, dass 'randa Baldr' und 'hjaldrs Hǫđr' in den zwei Sätzen zum Subjekt gehören, während þorkelsson sie als Anrede versteht. Mit sigtólum (Siegwerkzeug oder Kampfwerkzeug) vergleiche ich die Ausdrücke sigrmark, sigrmerki für Kreuz. J. þorkelsson gibt dagegen folgende Erklärung: gat haldit sigrtólum, neytti sigrsælla verkfæra, neytti tungu sinnar ok mælsku ok vann sigr; bænarsmiđja, munnr.

Ausdrücke scheinen gewählt mit Rücksicht auf Baldrs und Hǫđrs verschiedenes Auftreten im alten Mythus. Wo es den Priester gilt, der mit dem Kreuz in der Hand Gebet und Gottesdienst hält, wird zur Bezeichnung des Mannes der Name des frommen milden Baldr gebraucht, der am beredtesten war von allen Asen. Der Name von Baldrs Mörder, Hǫđr *der kriegerische*, aber ist verwendet, wo von dem Manne die Rede ist, der den Vetrliđi tötete. S. 268.

Der Zeitgenosse des Jarl Hákon, Eilífr Guđrúnarson, braucht Nanna als Namen einer Asin;[1]) ebenso Sighvatr þórđarson, der Skald Óláfs des Heiligen.[2]) þorbjǫrn Dísarskáld, über dessen Lebenszeit man nichts Bestimmtes weiss, der aber wohl in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts dichtete, erwähnt, dass þórr die Hyrrokkin tötete.[3]) Von Hallvarđr Háreksblesi, der König Knútr den Mächtigen von Dänemark besang, wird Hǫđr als Asenname gebraucht;[4]) ebenso in einer Strophe des Egill Skallagrímsson, die kaum authentisch ist.[5]) Steinn Herdísarson, ein Zeitgenosse der Könige Haraldr harđráđi und Óláfr kyrri, deutet auf Litr als Namen eines Zwerges hin.[6]) Ein unbekannter Skald þórđr Mœraskáld, von dem Snorri eine Strophe anführt, nennt Hermóđr als Namen eines Asen.[7]) Am Schluss des 12. Jahrhunderts wurde nach der Hrafnsaga im nördlichen Island eine im volksmässigen

---

1) S. ob. S. 204 [213]. Es wird nicht ausdrücklich berichtet, dass Eilífr ein Isländer war; ich sehe aber keinen Grund, mit Möbius (Catalogus libr. S. 179) und Keyser (Efterladte Skrifter I, 308) ihn zu einem Norweger zu machen.

2) S. ob. S. 204 [213]; ǫlnannan: Gisla s. Súrss. Gislasons Ausgabe S. 45 = 130; bjórranns Nanna Flatb. I, 20.

3) S. ob. S. 223 f. [232].

4) Sn. E. I, 472 (Sk. 57). Nach Cod. 748 wird hier die Strophe mit den Worten: 'sem Hallvarđr kvađ' eingeleitet, während der Cod. Reg. und 1 ε β den Namen Haralldr haben.

5) Egilssaga Kap. 55: brynju Hǫđr. Hađarlag ist der Name eines Versmaasses: Háttatal 79 [Möbius Háttatal II, S. 29[23], S. 110], im Háttalykill 27 genannt Haddarlag (so auch am Rand von W in der Sn. E.); ob aber diess seinen Namen vom Gotte Hǫđr erhielt, ist ungewiss.

6) S. ob. S. 223 [232]. Litr ist Zwergname in der Ánssaga bogsveigis (Fas. II, 327) und in der þorsteinss. Víkingssonar (Fas. 396—99).

7) Sn. E. I, 406 (Sk. 46).

Stil gehaltene Strophe gedichtet, in welcher die Sage erwähnt
S. 269. wird, dass alle Wesen weinen um Baldr von Hel auszulösen.[1]) In der Bjarnarsaga Hítdœlakappa aus dem 13. Jahrhundert wird eine Strophe mitgeteilt, die von Bjǫrn in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts gedichtet worden sein soll, und worin der Asinnenname Rindr in umschreibender Bedeutung für eine Frau gebraucht wird; vielleicht deutet diese Strophe sogar auf die Verszeilen der Vegtamskviđa, worin erwähnt wird, dass Rindr den Váli í vestrsǫlum (in den Westsälen) gebären solle.[2]) In beiden Strophen ist die Rede davon, dass ein Weib einen Sohn gebären soll. Das Weib wird in der Saga als Rindr mundar bezeichnet, und es heisst, sie solle den Sohn 'vestarla und fjǫllum' gebären.

Noch mag hier erwähnt werden, dass Mistilteinn als Schwertname in der Sage von den Arngrímssöhnen, wie sie in der Hervararsaga mitgeteilt ist, und in der Sage von Hrómundr Gripsson Kenntniss der Sage voraussetzt, dass Baldr mit dem Mistelzweig getötet wird.[3]) Wenn überhaupt weitere Beweise dafür nötig wären, dass die Baldrsage wesentlich in der Form, worin wir sie in isländischen Werken lesen, jedem isländischen Skalden in dem Zeitraum, den die oben erwähnten Skaldenverse umfassen, bekannt war, so könnte auf die indirekten Zeugnisse hingewiesen werden, welche darin liegen, dass viele Skalden Kenntniss von mythischen

1) S. ob. S. 55 [58].

2) S. ob. S. 217 [225]; serkjar Rindar: Einarr Gilsson Bisk. ss. II, 20. In einer Strophe, die dem Hallfredr zugeschrieben wird (Fms. III, 27 vgl. Fornsögur [Vigf.] 114) haben einige Handschr. 'grund' statt 'Rind'.

3) S. ob. S. 47 [50]. Im färöischen Mirmantskvædi (in Henzes handschriftlicher Sammlung) lautet v. 48 folgender Maassen:

> Jallin átti ein bygvin brand,
> eitur Meistartanni,
> han var ikki av skeiđum dregin,
> uttan han fór mót Spannu.

Dieser Schwertname Meistartanni ist wahrscheinlich aus Mistilteinn entstellt.

Ich habe nur auf einen einzigen Vers hingewiesen, in dem baldr in einer mannkenning vorkommt, denn dieser Gebrauch hat gewiss seinen Ausgangspunkt in der ursprünglichen appellativen Bedeutung des Wortes, obwohl Baldr in den mannkenningar später als Gottname aufgefasst wurde.

Gedichten zeigen, in welchen Abschnitte der Baldrsage behandelt werden.[4])

Von mehreren der norwegischen Niederlassungen im Westen, z. B. von Irland, haben wir nicht ein einziges Zeugniss von der Baldrsage. Dass sie aber wesentlich in derselben Form wie auf Island auch bei den Nordleuten in und bei Schottland verbreitet war, darf man getrost annehmen. Indem ich auch hier von der Frage nach der Heimat der mythischen Gedichte absehe, will ich im Allgemeinen hervorheben, dass die Kenntniss der auch auf Island verbreiteten alten Sagendichtung und das Interesse daran bei den Skalden auf den schottischen Inseln ebenso zu Tage tritt, wie bei den Isländern; so bei dem aus Norwegen gebürtigen Orcneyjarl Rǫgnvaldr († 1158) und seinem Zeitgenossen Oddi dem Kleinen von Hjaltland (Shetland), sowie bei dem Bischof der Orcneys Bjarni Kolbeinsson. Ihre Gedichte folgen wesentlich denselben Regeln im Versbau und Ausdruck, wie die Gedichte der Isländer. Aber auch bestimmtere Zeugnisse lassen sich beibringen. S. 270.

In dem sogenannten Málsháttakvæđi (Sprichwörtergedicht) Str. 9 heisst es: »Es wurde als grosser Schaden angesehen, dass Friggs Sohn starb; er galt für hochgeboren. Hermóđr wollte verlängern sein Leben, aber Eljúđnir (Hels Behausung) hatte Baldr verschlungen. Alle weinten sie über ihn, gross war ihr Kummer. Allbekannt ist die Geschichte von ihm (heyrinkunn er frá honum saga); wozu soll ich viele Worte davon machen?« Obwohl der Verfasser dieses Reimliedes in keiner alten Handschrift genannt ist, so spricht doch alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass es von Bjarni Kolbeinsson gedichtet ist, der i. J. 1188 Bischof der Orcneys wurde.[1]) Unsicherer ist, ob er die Hauptmasse der in Eddahandschriften aufgenommenen nafnaþulur (Namenregister) verfasst hat, welche auf Kenntniss des Baldrmythus in seinem ganzen Um-

4) So zeigt z. B. Arnórr jarlaskáld kurz vor der Mitte des 11. Jahrhunderts Kenntniss der Vǫluspá, þórđr Sjáreksson im Anfang des 11. Jahrhunderts braucht einen Ausdruck, der aus den Grímnismál entlehnt ist u. s. w. In der þíngeyjar sýsla und der Eyjafjarđar sýsla findet sich jetzt der Ortsname Baldursheimur.

S. 270. 1) Vgl. Málsháttakvæđi, herausg. von Th. Möbius, Halle 1873, sowie Sophus Bugge in den Aarbøger f. n. Oldk. 1875. S. 239—41.

fang hindeuten.[2]) Der Hjaltländer (Shetländer) Oddi der Kleine dichtete 1151 eine Strophe, in welcher er Rindr in umschreibender Bezeichnung von einer Frau braucht.[3])

Ein Zeugniss aus viel älterer Zeit gibt das Gedicht Eiríksmál. In diesem sagt Bragi, als König Eiríkr sich mit seinem Gefolge Valhǫll nähert: »Es dröhnt in der ganzen Halle, wie wenn Baldr wieder käme in Óđins Säle«. Aus diesen Worten darf man schliessen, dass der Dichter die in der Vǫluspá ausgesprochene Prophezeiung kannte, dass Baldr zurück in Óđins Behausung kommen werde, ja dass er überhaupt die Sage von Baldrs Tod ungefähr wie sie auf Island erzählt wurde, kannte. Die Eiríksmál s. 271. sind ein Gedicht zur Erinnerung an Eiríkr Blóđøx, der als König von Northumbrien in England 950 oder wenige Jahre später fiel. In der Fagrskinna wird erzählt, dass Gunnhildr, Eiríks Gemahlin, nach dem Fall ihres Mannes dieses Lied auf ihn dichten liess. Der Dichter weiss die Häuptlinge aufzuführen, die mit dem Könige fielen. Man hat daher Grund anzunehmen, dass der Norweger, der die Eiríksmál verfasst hat, sich in den Westlanden aufgehalten hat.[1])

Um die Mitte des 10. Jahrhunderts standen die Isländer und die norwegischen Besiedler in Britannien und in der Nähe in so enger Verbindung mit ihrem Mutterland, namentlich dessen westlichen Küstengegenden, dass wir unbedenklich behaupten dürfen, dass auch Skalden norwegischer Geburt von ihrer eigenen Heimat aus mit den Vorstellungen von Göttern und Heroen vertraut waren, welche in den Liedern ihrer isländischen und britischen Verwandten sich äusserten. Die Eiríksmál müssen in N o r w e g e n bekannt geworden sein, da das Gedicht auf Geheiss der Königin Gunnhildr verfasst wurde, die später nach Norwegen zurückkam, und da sie nach der ausdrücklichen Angabe der Fagrskinna (Kap. 33 S. 22) von Eyvindr Skáldaspillir in seinen Hákonarmál (kurz nach 960) nachgeahmt wurden. Die Voraussetzungen, die zum vollen Verständniss der Strophe der Eiríksmál notwendig waren, in welcher Bragi von Baldrs Heimkehr zu Óđins Behausung spricht, waren

2) Ebd. S. 209—46.

3) Orkneyinga s. Kap. 79 (Flatb. II, 475).

S. 271. 1) Vgl. Vigfússon, Prolegom. zur Sturlunga (I) CLXXXVII.

sicher ebensowohl innerhalb der aristokratischen Kreise in Norwegen als auf Island und in den norwegischen Niederlassungen in Britannien vorhanden.

Hiefür zeugt auch Str. 14 der Hákonarmál, worin Eyvindr, der in Hálogaland zu Hause war, den Óđinn dem Hermóđr und Bragi befehlen lässt, dem Könige entgegen zu gehen.[2]) Die Hákonarmál sind das älteste norwegische Gedicht eines mit Namen bekannten Skalden, das Kenntniss des Baldrmythus zeigt. Freilich kommt der mythische Name Litr in einem Vers vor, der von Bragi dem Alten gedichtet sein soll,[3]) der, falls die Angaben über ihn verlässig sind, in Norwegen geboren war und früh im 9. Jahrhundert lebte. Aber alle Verse, die ihm zugeschrieben werden, scheinen nach ihrem ganzen Wesen frühestens aus der Mitte des 10. Jahrhunderts zu sein, und sie sind eher auf Island als in Norwegen verfasst.[1]) S. 272.

Mehr als zwei Jahrhunderte hindurch, nachdem Eyvindr sein Gedicht zur Erinnerung an Hákon den Guten geschaffen, muss die Skaldenkunst in Norwegen, wenigstens am Königshof, die Kennt-

2) S. ob. S. 236 [246]. Mit Unrecht meint P. F. Stuhr (Schmidts Zeitschr. f. d. Geschichtswissensch. VIII, 273), dass Eyvindr in den Hákonarmál auf eine Vergleichung Hákons des Guten mit Baldr hindeute. Ich sehe keinen triftigen Grund, mit Jessen zu leugnen, dass Eyvindr Skáldaspillir die Hákonarmál dichtete, die wir kennen.

3) S. ob. S. 227 [236].

S. 272. 1) Zahlreiche Anzeichen weisen darauf hin, dass sehr Vieles von dem, was von Bragi h. gamli und von Männern, die mit ihm in Verbindung gebracht werden, erzählt wird, nicht als historische Thatsachen betrachtet werden darf. So wird in der Sn. E. I, 464—66 (Sk. 54) eine Strophe mitgeteilt, worin eine Unholdin den Bragi anspricht, und die Strophe, mit welcher er antwortet. Sein Schwiegervater soll Erpr lútandi gewesen sein, der nach dem Skáldatal vom Hunde Saurr, welchen König Bjǫrn auf Haugr hatte, dichtete und dadurch sein Leben rettete. Ueber diese Sage handelt Munch: Norske Folks Hist. a 334 f. Im Skáldatal, welches den Bragi als Skald bei Ragnarr Lodbrók aufführt, heisst es, dass Ragnarr, seine Gemahlin Áslaug und ihre Söhne auch Dichter waren. Als Skald bei Eysteinn beli wird unmittelbar nach Bragi Grundi angeführt, der den Beinamen prúđi hat, welches fremde Wort nicht früher als bei Sighvatr im 11. Jahrhundert vorkommt. Diess und manches Andere zeigt, dass wir hier nicht mit glaubwürdiger Geschichte zu thun haben. Vgl. meine Bemerkungen in Zachers Zeitschrift für deutsche Philologie VII, 391 f.

niss der auf Island verbreiteten mythischen Erzählungen und so auch der isländischen Gestalt der Baldrsage erhalten haben. Nicht nur, dass die Könige sich mit isländischen Skalden umgaben, deren Lobgedichte sie gerne hörten, sondern einzelne der norwegischen Fürsten und Häuptlinge übten selbst die Kunst in ganz den gleichen Formen und mit denselben Hinweisungen auf die Mythologie, wie die Isländer. In den nächsten Jahren vor oder nach 1200 war Sigurđr, Sohn des Jarl Erlingr Skakki vor König Sverrir nach Vinje in Telemarken geflohen. Er ritzte dort Runen, die noch im Museum norwegischer Altertümer zu Christiania bewahrt sind, auf einen Balken in der Kirche. Ihn begleitete wahrscheinlich Hallvarđr grenski (d. h. aus der Landschaft Grenland im südlichen Norwegen), der auf einen anderen Balken in derselben Kirche mit Runen eine Strophe im Versmaass dróttkvætt einritzte, in welcher er die Hoffnung aussprach, dass sich die Partei seines Herrn noch würde erheben können. Er bezeichnet hier seine Parteigenossen als haukar balts (d. i. Baldrs) byr-[skiþa].[2])

S. 273. Von religiöser Verehrung Baldrs in Norwegen im Heidentum spricht die Friđþjófssaga. In ihr wird erzählt, dass auf Sýrstrǫnd (jetzt Systrand) in Sogn beim Königshof ein anderer grosser Hof lag, der í Baldrshaga hiess. Dort war ein befriedeter Platz und ein grosser Tempel (griđastađr ok hof mikit) mit einer grossen Umzäunung ringsherum. Im Tempel waren viele Götter, aber Baldr wurde doch am meisten verehrt. Dort durfte man weder Vieh noch Menschen Schaden zufügen, und Männer durften dort nicht Umgang mit Frauen haben. Das höchste Gebäude auf Baldrshagi heisst in der Saga dísarsalrinn. Bei religiösen Festen in diesem Saale (at dísarblóti) wurden die Götterbilder von Frauen gesalbt, am Feuer gewärmt und mit Tüchern abgetrocknet.

Die Friđþjófssaga ist in zwei verschiedenen Redaktionen bewahrt, die eine in einer Membrane aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die andere in Papierhandschriften, von denen keine über das 17. Jahrhundert zurückgeht.[1]) Keine der beiden Redak-

---

2) Ueber diese Inschrift sind bisher nur ungenaue Angaben gedruckt. Vgl. Antiqv. Annaler I, 247; Munchs Norske Folks Hist. d. 378; S. Bugge in 'Christiania Videnskabs-Selskabs Forhandlinger' für 1864.

S. 273. 1) Beide Redaktionen sind in Bd. II der Fas. gedruckt. Die

tionen ist aus der anderen abgeleitet, und wir müssen eine Form der Sage voraussetzen, die älter ist als die beiden, welche wir kennen.

Munch hat dargethan,[2]) dass die Erzählung von Friđþjófr weder historisch ist, noch in ihrer Gesammtheit eine Sage aus der Heidenzeit mitteilt. Namentlich ist die darin vorkommende Angabe über einen Jarl auf den Orcneys, der einem König in Sogn Tribut bezahlt, nachweisbar Dichtung, die sich auf historische Verhältnisse gründet, die viel späteren Datums sind, als die Saga für ihren Inhalt beansprucht. Dafür, dass die Erzählung von Friđþjófr eine spätere Dichtung ist, spricht u. a. ihr Verhältniss zur þorsteinssaga Víkingssonar, die doch, wie sie uns vorliegt, gewiss jünger ist, als die älteste Form der Friđþjófsaga. Munch vermutet, dass die Friđþjófssaga vielleicht im 14. Jahrhundert auf Island verfasst wurde.

Der Verfasser der Víglundarsaga, der nach Vigfússon dem Schluss des 14. Jahrhunderts angehört, scheint die Erzählung von Friđþjófr nachgeahmt zu haben. Die Verse in der Friđþjófssaga sind verschiedenen Charakters und gewiss auch verschiedenen Alters. Die ältesten dieser Verse können wohl gedichtet worden sein, ehe die Sage niedergeschrieben wurde. Sie scheinen mir älter zu sein, als das 14. Jahrhundert, aber nicht eher entstanden sein zu können, als frühestens im 12. Jahrhundert.

S. 274.

Die Verse scheinen, ebenso wie die Saga, von einem Isländer verfasst zu sein, nicht von einem Norweger.[1]) Wie weit der Is-

---

älteste vollständige Abschrift der Saga findet sich am Schluss von Cod. Am. 510 4°. Diese Handschrift — wenigstens ihr späterer Teil — ist nach Gudmundur þorláksson (in Gerings Ausgabe der Finnboga saga S. XX) von Jón Arason (geb. 1484, Bischof 1522, † 1550) geschrieben. Vgl. Carl af Petersens: Jómsvíkingasaga S. XXVI Anm. 3. Ein Bruchstück einer Pergamenthandschrift aus dem Schluss des 15. oder dem Anfang des 16. Jahrhunderts findet sich in der kgl. Bibliothek in Stockholm; s. Arwidssons Förteckning S. 31. Dieses Bruchstück, dessen Text am nächsten mit der Fas. I, 488—503 gedruckten Redaction verwandt ist, hat an vielen Stellen richtigere Lesarten als cod. AM. 510. 4°, an einzelnen weniger gute.

2) Norske Folks Historie a 321 f.

S. 274. 1) Ich kann die Auffassung nicht teilen, die von Edzardi in folgenden Worten ausgesprochen wird (Paul-Braune VIII, 365): »Die Strophen

länder, welcher zuerst die Erzählung von Friđþjófr in feste Form brachte, eine Sage kannte, die von einem Baldrtempel in Sogn erzählte, lässt sich kaum entscheiden. Schon Ende des 17. Jahrhunderts nannten die Bauern einen Bach in Systrand Baldrsgrov, welcher Name seinen Grund wohl nicht in einem Bericht haben kann, der sich aus der Lektüre der Friđþjófssaga unter dem Volk in Sogn im 17. Jahrhundert ausbreitete.[2]) Ich wage nicht zu bestimmen, ob der Name Baldrsgrov ein Ueberrest einer in Sogn heimischen Sage ist, welche der Isländer, der im Mittelalter zuerst über Friđþjófr dichtete, gehört hatte, oder ob wir darin eine Spur davon zu erkennen haben, dass die Erzählung der isländischen Saga schon im Mittelalter in Sogn bekannt geworden ist. In keinem Falle aber gibt uns die Friđþjófssaga eine historisch ganz verlässige Nachricht davon, dass in Sogn in heidnischer Zeit ein Baldrtempel war.

S. 275.

Und hier verdient bemerkt zu werden, dass sonst nirgends in

---

der Friđþjófssaga, die doch wohl niemand im ernst anderswo als in der norwegischen heimat der sage entstanden denken wird.«

2) In der »Brevissima Sogniae chorographia« (Torfaeana, Hafniae 1777; dänische Uebersetzung in der Christiania-Univ.-Bibl. Ms. 4° 457) von Ivar Erichsen Leganger, Probst in Sogn, wird (Torfaeana S. 175) »der kleine Bach, genannt Baldurs Groof d. i. Baldurs Bach« besprochen, der dicht am Pfarrhof auf Systrand (Pfarrei Leikanger) vorbei fliesst. Am 16. Juli 1693 schreibt Torfaeus an Leganger einen Brief, worin er sagt, dass er ihm 'Fridthjofs Leben' schicke, und ihn bittet, bei den Eingeborenen nachzuforschen, ob sie die in der Saga vorkommenden Orte kennen. Den 16. Sept. 1693 antwortet Leganger, dass sich nicht die mindeste Spur von Belis und Thorsteins Gräbern oder von Baldurshagi finde; in demselben Brief erwähnt er, dass er an Torfæus »Sogniae chorographiam« sende. Auch in der Chorographia heisst es (S. 175): »Ueber Baldurshagi's, gleicherweise über Beli's Grab und die übrigen Orte weiss man dermalen nichts Bestimmtes zu berichten.« Es ist also klar, dass Leganger den Namen Baldersgrov beim Volk vorfand, und dass dieser Name nicht die Frucht seiner eigenen Lektüre der Friđþjófssaga ist; früher im 17. Jahrhundert kann die Saga wohl Niemand in dieser Gegend bekannt gewesen sein. In 'Norske Fornlevninger' S. 467 sagt Nicolaysen, dass Leute von 60 Jahren, die immer dort gewohnt hatten, 1861 versicherten, dass sie, solange sie zurückdenken könnten, Baldersgrov als Namen eines Baches, Baldersvoll als Namen einer Wiese gleich östlich davon, auf welchem ein Grabhügel sich befand, gehört hätten. Der Verfasser hat mir mitgeteilt, dass Baldrs ausgesprochen wurde, wie es geschrieben wird.

der alten norrönen Literatur von religiösem Kultus des Baldr die Rede ist. Es wird kein ihm geweihter Tempel oder Mensch, keine Anrufung desselben erwähnt.

Mehrere Orte in Norwegen haben in alter Zeit ihre Namen von Gott Baldr bekommen. Die näheren Aufschlüsse über die hier erwähnten norwegischen Ortsnamen danke ich Professor O. Rygh.[1]) Baldsnæs, Hof im Bezirk Hevne, Pfarrei Hiteren, Amt Søndre Trondhjem (Matrikel Nr. 146) heisst Balldrsnes im Dipl. Norv. II Nr. 250 (ao. 1342) Baldersnes auf der Rückseite derselben Urkunde, Baldaznes in Aslak Bolts Jordebog 61. Derselbe Name ist wahrscheinlich Balsnæs, Name 1) einer Landspitze in Nordmøre auf der Grenze von Øksendal und Tingvold, auf der Südseite des Fjordes; 2) eines Hofes in der Pfarrei Eid (Matr. 85) in Nordfjord; 3) eines Teiles von Østraat auf Ørlandet Amt Søndre Trondhjem, sowie 4) eines Hofes in der Pfarrei Tromsø (Matr. 119) am Balsfjord (ausgesprochen Balls- mit praepalatalem l). Aber bei keinem dieser Orte kennt man den Namen in alter Form. Nach Baldr ist wahrscheinlich auch Baldsvaag auf der Insel Hiteren (Matr. 49) benannt. Hieher gehört ferner Baldishol in Naes, Hedemarken (Matr. 81), ausgesprochen Ballsol (mit praepalatalem l in der ersten, 'dickem' l in der zweiten Silbe), geschrieben aa Balldrshole Dipl. Norv. I, S. 274 (ao. 1356), a Baldissole ebd. III, S. 240 (ao. 1358), Ballasools sokn ebd. IV, S. 642 (ao. 1440), Baldesola sokn in d. Røde Bog 298 (c. 1400). S. 276. Der Name Baldrshóll bedeutet *Baldrs Höhe*. Der Hof [i] Ballas holma in Hedemarken Røde Bog 309 von späterer Hand.[1]) Basseberg in Slagen, Vogtei Jarlsberg (Matr. 88) ausgesprochen Bassbær, geschrieben Baldzberg in d. Røde Bog 79. 205, Baldraasberg D. N. II. S. 119 (Vidisse von 1409 einer Urkunde von 1320 mit entstellter Orthographie.)[2])

1) Vgl. 'Minder om Guderne og deres Dyrkelse i norske Stedsnavne', Anhang von O. Rygh zu P. A. Munchs 'Norrøne Gude-og Helte-Sagn'. Neue Ausg. bearbeitet von A. Kjær. Chria. 1880.

S. 276. 1) Der Hof, dessen Name in der neueren Zeit nicht mehr zu finden ist, ist wahrscheinlich in der Pfarrei Stange zu suchen, wo die Höfe Grøtholm, Nøkleholm, Frisholm liegen.

2) Dagegen gehört nicht hieher Baldraasvatn in Hoidalsmo, Telemarken.

In anderen norwegischen Ortsnamen, deren jetzige Form mit Ball- beginnt, darf man kaum den Gottnamen Baldr suchen.[3])

Der mythische Frauenname Nanna kann in keinem norwegischen Ortsnamen nachgewiesen werden.[4])

S. 277. Auch lässt sich in norwegischen Ortsnamen kein anderer der mythischen Namen, die man einzig aus der Baldrsage kennt, mit Sicherheit nachweisen. Am ehesten noch könnte man daran denken, aus dem Gottnamen Hǫđr den Hofnamen Hassum in Slagen (Matr. 55), Vogtei Jarlsberg, also in demselben Kirchspiel, wie das oben erwähnte Basseberg abzuleiten. Der Name ist i Hađzhæimi geschrieben in d. Rode Bog S. 191, j Hazeim ebd. 194, j Hadzeime ebd. 205. Die Annahme einer Genitivform Hađs statt

---

Verschieden von Baldrsberg ist der ahd. Ortsname Baldacharesperc bei Förstemann.

3) Eine ganze Menge Höfe in Norwegen heisst Ballstad, aber bei einzelnen von diesen kann an den alten Formen des Namens nachgewiesen werden, dass Baldr im ersten Glied nicht steckt, und diess ist bei ihnen allen wahrscheinlich. Ballestad, Ballerud, Ballsæt, Balgaard, Balhall, Balnæs, Ballesvik sind ebenfalls teils sicher, teils wahrscheinlich anderen Ursprunges. Endlich ist es ein grober Fehler, aus dem Gottnamen Balestrand in Sogn zu erklären, was seinen Namen vom Hofe Bale hat. Der Name Baldeseim, Kirchspiel Strandvik, Pfarrei Fuse, Amt Søndre Bergenhus (Matr. 106), enthält vielleicht Baldrs-, hat aber schon in alter Zeit eine unregelmässige Veränderung erfahren. Es wird í Balheimum, Ballhæimum geschrieben in Bergens Kalvskind S. 68 ab, Balheimar in Munkelivs Brevbog 41. 202, Balheimir, von jüngerer Hand Balassæimir, in einer späteren Zuthat Baldesheim MB. 172, Baldesem ao. 1563.

4) P. A. Munch, dem Arnesen (Minder om hedensk Gudsdyrkelse S. 62) gefolgt ist, fand nicht unwahrscheinlich, dass der Hof Nanset in Hedrum, Vogtei Larvik, nach Nanna benannt ist, und führte ohne Beleg als dessen alten Namen Nǫnnusetr an. Aber in d. Rode Bog. S. 207 heisst der Hof Nannæsætr, und da im selben Kirchspiel eine Nannar aa erwähnt wird, so hat der Hof offenbar seinen Namen von dieser und nicht von Baldrs Frau. Ebensowenig sind nach dieser andere Höfe benannt, deren Namen ähnliche Anfangsglieder haben, z. B. Nannestad in Romerike, früher Nannastađir (ao. 1328, 1337), wahrscheinlich von einem Mannsnamen Nanni. Nonsæt in Bamle (Matr. 56), in einem Grundbuch aus dem 16. Jahrhundert geschrieben Nunnesæt, in einem anderen Nannesæter, haben wahrscheinlich seinen Namen von den Nonnen auf Gimsø. Nensæt in Solum (Matr. 21), in einem Grundbuch von 1612 Nennellset. Nonsæt im Værdal (Matr. 180), ein kleiner Hof, der sich in älterer Zeit nicht erwähnt findet.

Hađar könnte allenfalls verteidigt werden durch *an.* áss neben ásar, Heimdalls = Heimdallar, *asw.* warþs = *an.* varđar, sowie *an* hattr = hǫttr. Aber wahrscheinlicher ist wohl Hađsheimr von Hađr (= Mann aus Hadaland, oder ein Mannsname) gebildet.[1])

Die im Vorstehenden erwähnten norwegischen Ortsnamen geben uns wenig oder keine Aufklärung darüber, welche Vorstellungen man in Norwegen von Baldr hatte. Auch kann man nicht mit Sicherheit schliessen, dass Baldr an den Orten als Gott verehrt wurde, die ihren Namen nach ihm haben. Bei Baldrshóll in Hedemarken ist zu bemerken, dass ein Hof im selben Kirchspiel Hóll heisst, und dass nicht weit davon im Hauptkirchspiel Næs ein Hof Svartshóll liegt. Es scheint daher möglich, dass Baldrshóll und Svartshóll ihre Namen gleichzeitig erhielten, das erste nach einem Mann, der wegen seiner lichten Haut- und Haarfarbe den Zunamen Baldr erhielt, das zweite nach einem Mann, der im Gegensatz zu jenem Svartr genannt wurde.[2]) Dass so viele Landspitzen ihren Namen nach Baldr haben ist vielleicht daraus zu erklären, dass Baldr am Meeresufer verbrannt wurde. S. 278.

Aber die erwähnten Ortsnamen sind von Wichtigkeit, weil sie beweisen, dass Óđins Sohn Baldr [1]) und somit wohl auch zugleich

---

1) Vgl. þollæiuær hadær Dipl. Norv. I, No. 289 (ao. 1344), den dänischen Ortsnamen Hatzsthorp Aarbøger f. n. Oldk. 1863 S. 262 f. Hafviken in Onsø, Smaalenene (Matr. 134), ausgesprochen Havika, geschrieben Hadhauik im Dipl. Norv. II, Nr 139 (Vidisse von 1409 einer Urkunde von 1320), Hadawiik im Dipl. Norv. IX, Nr. 295 (ao. 1445) kommt kaum vom Gottnamen Hǫdr. Hađareiđ, Hareidland in Søndmøre ist vom Inselnamen Hǫđ gebildet. In der Egilssaga Kap. 58 wird ein Norweger Ketill Hǫđr von den Hochlanden erwähnt, ob aber sein Name aus dem Gottnamen zu erklären ist, lässt sich nicht entscheiden. Fensalr in dem Namen Finsal, Vang, Hedemarken (Matr. 133) zu suchen, geht nicht an, da dieser Hof im D. N. IV, Nr. 124 (ao. 1318) Finsuolæ (Dativ) heisst.

2) Svartr ist ein Jǫtunname.

S. 278. 1) Die mit Baldrs- beginnenden Ortsnamen dürfen kaum von einem menschlichen Mannsnamen abgeleitet werden, da Baldr als solcher in Norwegen nicht vorkommt, und da die Verbindung mit -nes (vgl. þórsnes) nicht so gut hiezu passt; auch ist es nicht wahrscheinlich, dass wir in ihnen baldr in der Bedeutung *Herr, Häuptling* haben, da diese ausser in Zusammensetzungen oder in Verbindung mit anderen Worten nur ein einziges Mal in einem Gedicht vorkommt.

Sagen von ihm einst in den verschiedensten Gegenden von Norwegen bekannt waren. Wann diese Namen zuerst den betreffenden Orten gegeben wurden, lässt sich nicht bestimmen, doch verbietet uns Nichts, anzunehmen, dass diess geraume Zeit nach Beginn der Wikingerzeit geschehen ist. Viele scheinen sich mit dem Umstand nicht befreunden zu können, dass eine mythische Dichtung, deren erzählendes Element zu einem wesentlichen Teil mittelbar seine Voraussetzungen in fremden Sagen hat, und welche wahrscheinlich zuerst von Skalden im Kreis der britannischen Nordleute entwickelt wurde, allmählich so 'volkstümlich' geworden sein soll, wie diess die Spuren, die sie in Ortsnamen rings um in Norwegen hinterlassen hat, anzudeuten scheinen. Und doch hat dieser Umstand zahlreiche Analogien in neueren nordischen Sagen und Liedern. Und will man hiegegen einwenden, dass diese nicht mit Mythen zu vergleichen sind, welche man sich als Religion aneignet, so will ich beispielweise auf die Analogie hinweisen, welche uns der Süden im Aphroditemythus gibt. Zugleich aber will ich hier wiederholt hervorheben, dass wir nicht ein einziges verlässiges Zeugniss dafür besitzen, dass Baldr — geschweige denn Nanna oder Váli — im Heidentum bei der Masse des Volkes religiöse Verehrung als Götter genoss, ohne dass ich desshalb die Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit einer solchen Verehrung innerhalb eines begrenzten Zeitraumes in einem Teil des Nordens leugnen will.[2])

S. 279. Zum Schluss will ich hier ein Wort anführen, welches Ross in seine sehr reichhaltigen, noch nicht erschienenen »Samlinger til den norske Ordbog« aufgenommen hat: »*Baldrsnævr* f. die dicke unebene Rinde, die sich an der Birke bildet, nachdem die Oberhaut (Nævr) abgenommen ist. Valdres (Vang). *Baldrnævr* höckerige Rinde. Søndhordland.« Dass dieses Wort, welches ich nicht verstehe, mit dem Gottnamen Baldr zusammengesetzt ist, wird dadurch bestätigt, dass die äusserste dünne Haut der Birkenrinde nach Ross in Valdres *ælvenævr* Elbenrinde heisst.

2) Der Hofname Forsetelund in Onsø, Smaalenene (Matr. 119), í Forsætte lundi Røde Bog S. 515, deutet auf Verehrung des Forseti hin. Er kann von den Norwegern gekannt und verehrt worden sein, ehe er zu Baldrs Sohn gemacht wurde.

Die treffliche telemarkische Ballade von Bendik und Árolilja,[1]) die eine Umbildung der Ballade von Hagbard und Signe ist,[2]) scheint ein Motiv des Baldrmythus benützt zu haben, welches wir aus der isländischen Form des Mythus kennen. Bendik (d. i. Benedictus) hat die Königstochter in ihrem Gemach besucht und wird zur Strafe dafür hingerichtet; Årolilja (d. i. Ǫlrún?) stirbt aus Trauer über seinen Tod. Vergebens bat die Königin und Årolilja, ja Alles in der Natur für ihn. In einer Aufzeichnung heisst es:

Dei ba fyr han onge Bendik
så mange som hadde mål,
fuglen på ville kvisten
å dyre å skogjen låg.
Dei ba fyr han onge Bendik
alt de som hadde liv,
tree oto ville skogjen
å blomann i fagraste li.
Dei ba fyr han onge Bendik
alt de som bea konne,
mannen utav maneimen
å fiskjen på havsens gronne.

[d. i. Sie baten für ihn, jung Bendik, — so viel ihrer sprechen konnten — der Vogel auf wildem Zweige — und das Tier das lag im Walde. — Sie baten für ihn, jung Bendik — Alles was Leben hatte — der Baum aus wildem Walde — und die Blumen auf lieblichster Halde — Sie baten für ihn, jung Bendik — Alles was bitten konnte — der Mensch aus der Männerheimat — und der Fisch auf des Meeres Grunde.]

Andere nennen ausserdem engjilen av himerikje (den Engel vom Himmelreich) sowie båne i vogga låg (das Kind das in der Wiege lag). Die übrigen nordischen Formen dieser Ballade wissen nichts davon, dass andere Wesen als Menschen für Benedikt bitten.[1]) S. 280.

S. 279. 1) Zwei Aufzeichnungen sind bei Landstad No. LX S. 526 und S. 848 gedruckt; eine Aufzeichnung von mir in Sv. Grundtvigs D. g. Folkev. III, S. 792—94. Ausserdem bin ich im Besitz vieler ungedruckter Aufzeichnungen.

2) S. Grundtvig DgF. III, S. 795 f.

S. 280. 1) In der dänischen Ballade (bei Peder Syv Nr. 26, Abrahamson Nr. 144) legen die Königstochter, die Königin, Bischöfe und Priester

Das der telemarkischen Form eigentümliche Motiv, dass auch die sonst stummen Geschöpfe bitten, gehört daher kaum der ursprünglichen Fassung des Liedes an, sondern ist, wie es scheint, in Norwegen hineingekommen.

Dieses Motiv hat seinen Grund in der allen primitiven Volksdichtungen gemeinsamen Vorstellung, dass die ganze Natur belebt und beseelt ist.[2]) Aber in der Ballade tritt diese Vorstellung in einer Weise zu Tage, die lebendig an die Erzählung in der Snoraedda erinnert: Die Asen sandten Botschaft in alle Welt um zu bitten, dass man Baldr aus Helheim weine und alle taten es, Menschen und Thiere, Erde und Steine, Bäume und alle Metalle. Es dürfte hienach wahrscheinlich sein, dass ein Nachklang des Baldr-Mythus hier auf die norwegische Ballade, die gewiss nicht älter als aus dem 14. Jhd. ist, eingewirkt hat.[3]) Ist dies richtig, so müssen wir daraus schliessen, dass der heidnische Mythus noch in so später Zeit nicht völlig aus dem Gedächtniss des norwegischen Volkes verschwunden war.

Dass die Sage von Baldr in Schweden bekannt war, zu bezweifeln ist kein Grund vorhanden. Aber es wäre zwecklos, S. 281. Vermuthungen darüber aufzustellen, wie weit diese Sagen den isländischen oder dänischen näher standen, da wir ausser dem Blumennamen Baldersbrå von Schweden keine andere Erinnerungen an Baldr bewahrt haben, als einzelne Ortsnamen, die möglicherweise

---

Fürbitte für ihn ein. Nach dem entsprechenden färöischen Liede bat für ihn »jegliches Kind, so manche ehrbare Maid, die Nonnen von Marie-Kloster«.

»Vor traten seine Freunde und Verwandten auf den Estrich des Saals, es boten Gold für Benedikts Leben Bischöfe zwölf an der Zahl.«

Das Motiv von den Fürbitten fehlt ganz in einer norwegischen Form des Liedes aus Finmarken, aufgezeichnet um 1700 (gedruckt in der Zeitschrift 'Nor' (1846) III, 4 S. 127).

S. 280. 2) Vgl. Grimm, D. Myth.³ 613.

3) Anlass zu dieser Einwirkung waren einige unbedeutende Aehnlichkeiten in der Situation, wie dass Årolilja aus Trauer über Benedikt stirbt, für welchen zahlreiche Menschen Fürbitte einlegten. Hier mag auch erwähnt werden, dass Benedikts Tod nach Aufzeichnungen aus anderen Gegenden von dem blinden Bolvise herbeigeführt und von Benedikts Bruder gerächt wird.

seinen Namen enthalten. Wahrscheinlich kommt mir dies bei Ballersberg in Smaaland vor, 1383 Baldesberg geschrieben, vgl. den norwegischen oben angeführten Ortsnamen Baldzberg.[1])

Von den anderen mythischen Personen und Namen, die in der isländischen Göttersage nur in Verbinduug mit Baldr vorkommen von Nanna, Hǫðr, Váli, Hermóðr usw. ist, soviel ich finden konnte, keine Spur in Schweden vorhanden.[2])

---

1) S. hierüber Lundgren: Språkliga intyg om hednisk gudatro i Sverge, Göteborg 1878 S. 77: »Ob Baldrs Name in Ortsnamen vorkommt ist nicht völlig sicher. Baldræstum (dat.) Dipl. Sv. III, 221 (1315) jetzt Ballersta, Halla, Södermanl., dürfte hieher gehören.« Dass aber ein anderer Ursprung möglich ist, scheinen folgende norwegische Ortsnamen zu zeigen: Balstad, Buksnæs, Nordland (Matr. 10), af Baldrekstadum in Aslak Bolts Jordebog 96; Barreksten, Kinn, Nordre Bergenhus (Matr. 61), ausgesprochen Bareksta, früher a Baldreksstadum in Bergens Kalvskind 19 b. Lundgren führt ferner an: »Das heutige Ballersta, Kumla, Nerike, hiess früher Baldastom (dat.) s. Svenska Riks-Archivets Pergamentsbref (1375) [vgl. Baldastadha kirkia in der Rode Bog 35], und Ballersberg, Ukna, Småland, Baldesberg SRP (1383), wodurch ihr Zusammenhang mit dem Gottnamen ziemlich zweifelhaft wird. Neuschwedische Namen, die möglicherweise in Frage kommen könnten sind Ballersjö, Åsbräcka, Vestergötl. und Balderum, Vånga Östergötl. . . . . Freudenthal führt a. d. J. 1667 Balderö Sund, Åland an; Baldersnäs, Steneby, Dalsland, ist wohl eine junge Form; Lignell führt die Nebenform Ballnäs an« [geschrieben Bellenäs 1497: H. Petersen, Gudedyrkelse og Gudetro S. 96]. Nordlander: Minnen af heden tro och kult i Norrländska ortnamn (Hernösand 1881) S. 12 bemerkt: »Der Ortsname Baldra im Kirchspiel Hög in Helsingland lässt an den Gott Balder denken; er wird Ballerum geschrieben 1535.« Aber weder bei diesem Ortsnamen noch bei dem oben angeführten Balderum, Balderö macht die Form die Verbindung mit dem Gottnamen wahrscheinlich. Ueber den Ballersten bei Falköping s. Ant. Tidskr. f. Sverige III, 118. Auf einem Runenstein in Upland kommt der Mannsname stüfbaltir vor: Liljegren Run-Urk. Nr. 734, Dybeck fol. Nr. 102. Dieser scheint zusammengesetzt mit dem Appellativum baldr *Herr*.

2) Eine Spur von Nanna ist in dem von Lundgren a. a. O. S. 85 erwähnten Mannsnamen Nannolf nicht zu suchen. Vgl. ob. S. 170—171 [178]. Personennamen wie Hedheluer, Hærmoþer beweisen nichts für die mythischen Personen; vgl. Lundgren a. a. O. S. 78 und Spår af hednisk tro och kult i fornsvenska personnamn (Ups. 1880) S. 12 f. Lundgren führt mehrere schwedische Ortsnamen an, die mit Hadha-, Hadh- beginnen. Schwedische Ortsnamen, die mit Vala- anfangeu, aus dem Namen des Rächers des Baldr zu erklären, ist kein triftiger Grund vorhanden.

S. 282. Wir haben oben gesehen, dass die dänische Sage, die Saxo Grammaticus um 1200 in seiner Sagengeschichte niederschrieb, in die Geschichte der dänischen Könige eingeflochten war und schon damals an verschiedene dänische Oertlichkeiten sich geknüpft hatte, die teilweise nach den in der Sage auftretenden Personen benannt waren.[1]) Diese historisierende Form der Sage tritt auch noch in mehreren anderen dänischen Chroniken auf, von welchen einzelne teilweise von Saxo unabhängig sind, zu dessen Erzählung sie aber kein neues Glied zu fügen scheinen, welches für die Untersuchung des Ursprunges der Sage von Wichtigkeit wäre.[2]) Die Sage von Baldr war also zu Saxos Zeit sicherlich in Dänemark weit verbreitet.[3])

Alles, was im Obigen angeführt ist, spricht dafür, dass das Volk in Dänemark in der Heidenzeit nie einen Baldr kannte, der im Wesentlichen mit der Eddaschilderung übereinstimmte: den milden, unschuldigen Gott, Nannas Gemahl, von dessen Thaten nichts berichtet wird; ihn, dessen Leben Alles in der Natur, die Mistel ausgenommen, zu schonen schwört; ihn der auf Lokis Anstiften mit dem Mistelreiss in dem Kreis der Götter von seinem Bruder, dem blinden Hǫđr wider Willen getötet wird und über den Alles in der Welt weint ausser Loki; ihn, in dessen Ohr S. 283. der Vater Óđinn flüstert, als der Sohn auf den Scheiterhaufen gelegt wird, und der, wenn die Zeit erfüllt ist, zurück nach Valhǫll kommen wird.[1])

S. 282. 1) Für nähere Aufschlüsse über diese Ortsnamen verweise ich auf den zweiten Teil von Müllers und Velschows Ausgabe.

2) Vgl. oben S. 163—168 [170—176].

3) Ueber verschiedene aus neuerer Zeit bekannte dänische Verse, Sagen und Ortsnamen, in denen man Zeugnisse von der Baldrsage, die durch Tradition von Alters her sich bewahrt hätten, zu finden glaubte, habe ich oben S. 188—192 [196—200] gehandelt. Ich will es übrigens dänischen Forschern überlassen, zu bestimmen, welche dänische Ortsnamen Erinnerungen an diese Sage enthalten. Dänische Ortsnamen, die mit Baldrs Namen zusammengesetzt sind, werden bei N. M. Petersen, Nordisk Tidskrift for Oldkynd. II (1833) S. 99 und 105 besprochen. Eine Zusammenstellung aus Schonen bei Falkmann: Ortnamnen i Skåne S. 108 zählt viel nicht hieher Gehöriges auf. Einige dänische Ortsnamen, die mit Hathe- beginnen, beweisen nichts für die Baldrsage.

S. 283. 1) Dass die Johannisfeuer von alter Zeit her Baldersbaal genannt worden seien, oder überhaupt mit Baldrs Scheiterhaufen etwas

Das Entgegengesetzte kann für Dänemark oder Schweden nicht aus der Art bewiesen werden, in welcher Baldr, Hǫđr und Hermóđr in einer auf einem Gedicht beruhenden Erzählung von Ívarr Víđfađmis Tod besprochen werden. Denn diese Erzählung findet sich in einem Bruchstück der isländischen Skjǫldungasaga aufgezeichnet, und Nichts beweist, dass eine dänische oder schwedische Sage die Erzählung in derselben Gestalt bot.

Mit besserem Grund kann gegen meine Auffassung der Blumenname Baldersbraa angeführt werden. Er ist bei allen nordischen Stämmen fast ohne Ausnahme in etwas verschiedenen Wortformen und als Name etwas verschiedener Blumen bekannt, besonders für anthemis cotula und matricaria inodora.*) Schon in der Snorraedda wird dieser Name als auf Island bekannt besprochen.[2]) Jetzt wird er auf Island und auf den Färöern, in Norwegen (in den Stiftern Drontheim, Bergen, Christiansand), im südlichen Schweden (Värend, Blekingen, Schonen), in Dänemark und Nordengland gebraucht.[3])

---

zu thun gehabt haben sollen ist, nicht nachgewiesen. Thiele (Den danske Almues overtroiske Meninger Khv. 1860 Nr. 622) erzählt, wie Jenssen-Tusch (Nordiske Plantenavne S. 340), dass die Johanniswurz (sedum telephium, Wunderkraut), am Johannistag gepflückt und in die Balken unter dem Dachboden eingesetzt wird, damit man die Zukunft voraussehen könne. Wenn aber Thiele sagt, dass diese Pflanze Baldersbraa genannt werde, so ist dies kaum richtig, hievon findet sich bei Jenssen-Tusch Nichts. Sorterup sagt in einer handschriftlichen Abhandlung von 1722 (angeführt bei F. Magnusen Lex. myth. 300), dass die Kamille (anthemis cotula), die Baldrsbrá der Alten, zu seiner Zeit von den Bauern St. Hans Urt, Johanniskraut, genannt wurde; aber auch hierüber findet sich bei Jenssen-Tusch Nichts.

2) S. ob. S. 32 f. [34 f.].

3) Bei Cockayne Leechdooms, Wortcunning and Starcraft of Early England, Vol. III, S. XXI teilt Edward Gillett, vicar of Runham, Norfolk, mit: »The Anthemis cotula is called Baldeyebrow in the north of England.« Cockayne stellt hiemit baldar herbe zusammen, was bei Halliwell: Dictionary of Archaic and Provincial Words folgendermassen erklärt wird: »b. h., amaranthus, Huloet.« Aber diess baldar herbe ist gewiss etwas Anderes.

*) In Kalmar und auf Öland ist Baldersbrå (nach Reichsantiquar Hildebrands Mitteilung) der Name von cichoreum intubus, aber der Name kann nicht von Anfang an diese Blume bezeichnet haben, da sie blau ist.

S. 284. Der Name **Baldrsbrá** d. i. Baldrs Augenwimper, für Vereinsblütler mit den weissesten Strahlen und mit gelber Scheibe scheint, wie schon der Verfasser der Gylfaginning andeutet, zu zeigen, dass man sich Baldr schön dachte, licht und glänzend, mit weissen Wimpern und goldgelbem Haar. Da aber eine solche Schilderung von Baldrs Aussehen bei Saxo nicht vorkommt, sondern nur in der Edda, so könnte man daraus, dass der Name Baldersbraa auch in Dänemark und im südlichen Schweden vorkommt, schliessen wollen, dass auch Dänen und Schweden im Heidentum Baldr als den Gott der Unschuld kannten, sowie er in der Edda geschildert wird. Einem solchen Schluss sind jedoch verschiedene Möglichkeiten gegenüber zu stellen. Die eine Möglichkeit ist die, dass der Name Baldrsbrá, der überall ausser auf Island nur aus der Neuzeit bekannt ist, zuerst in einem von norwegischen Ansiedlern bebauten Land aufkam, und von dort her hinüber in die übrigen nordischen Länder wanderte, ohne dass desshalb der ganze Mythenkreis, der in jenem Land sich an Baldr knüpfte, notwendigerweise dem Blumennamen hätte folgen müssen. Eine andere Möglichkeit ist die, dass schon die älteste nordische, von Vorstellungen von Christus unberührte Sage von Baldr diesen Sohn Óðins als schön, licht und glänzend*) darstellte, obwohl ein solches Aussehen bei Saxo ihm nicht zugeschrieben wird. Im letzteren Fall hätten wir hier einen der Punkte, die Anlass gaben, dass Vorstellungen von Baldr mit Vorstellungen von Christus verschmolzen.[1]).

Alle neueren Mythenforscher scheinen es als ausgemachte Sache angesehen zu haben, dass die **hochdeutschen** Germanen im Heidentum einen Gott des Lichtes und der Unschuld Paltar oder Balder, Wodans Sohn gekannt haben, von dem sie wesentlich die-

1) Meine ganze Auffassung der Entwicklung der Baldrsage würde zusammenfallen, wenn **Worsaae** Recht hätte mit seiner Deutung der Figuren auf den zwei Goldhörnern von Gallehus. Ich kann mich hier nicht auf eine Kritik dieser Deutung einlassen, sondern muss mich auf die Aeusserung beschränken, dass ich mich nicht überzeugen konnte, dass sie richtig ist.

*) Achilles hatte goldgelbes Haar (Hygin. fab. 96 S. 89 ed. Schmidt) und wird als einer der schönsten Männer angeführt (ebd. fab. 270 S. 145).

selben Vorstellungen hatten wie die Isländer von ihrem Baldr. Diese Ansicht stützt sich hauptsächlich auf den bekannten Merseburger Zauberspruch. — Dieser ist von einer Hand des 10. Jahrhunderts, vielleicht in Fulda aufgezeichnet und lautet:[1]) S. 285.

Phol ende Uuodan	vuorun zi holza.
dû uuart demo Balderes volon	sîn vuoz birenkit.
thû biguolen Sinhtgunt,	Sunna era suister,
thû biguolen Friia,	Volla era suister,
thû biguolen Uuodan,	sô hê uuola conda,
sôse bênrenkî,	sôse bluotrenkî,
sôse lidirenkî:	
bên zi bêna,	bluot zi bluoda,
lid zi geliden,	sôse gelîmida sîn.

d. i. Phol und Wodan	fuhren zu Walde.
Da ward Balders Fohlen	der Fuss verrenkt.
Da besprach ihn Sinhtgunt	Sunna (Sonne) ihre Schwester,
da besprach ihn Frija (Frigg),	Volla (Fulla) ihre Schwester,
da besprach ihn Wodan,	wie er wohl konnte,
so Beinverrenkung	wie Blutverrenkung[2]) und Gliedverrenkung:
Bein zu Bein,	Blut zu Blut,
Glied zu Gliedern,	wie wenn sie zusammen geleimt wären.

Da die Göttinnen nichts durch ihre Sprüche vermögen, bespricht Wodan das Fohlen und spricht die Formel, die Heilung bringt, mit den Worten: Bein zu Bein usw. Grimm und nach ihm alle Erklärer haben Sinhtgunt in Sinthgunt verändert, was eine ungenaue Schreibung für Sinthgunth oder Sintgunt sein soll. Diesen Namen fasst Grimm als »Begleiterin (der Sonne)« und vermutet, dass darunter der Morgen- oder Abendstern verstanden werden müsse. Müllenhoff fasst Sinthgunt als »die wandelnde, eilende Göttin« und sieht in ihr eine »Hypostase« der Sunna. Scherer (Geschichte der deutschen Literatur) macht gleichfalls Sinthgunt (»die ihren Weg erkämpfen muss«) zu einem Namen der Sonne. Ich glaube, dass die Form der Handschrift die rechte ist: Sinht- S. 286.

1) S. namentlich Jac. Grimm, Kleinere Schriften II, 12 ff.; Müllenhoff und Scherer Denkmäler² IV, 2 S. 9 und S. 273 f. 276 f.

2) d. i. Adernverrenkung.

gunt bezeichnet »die Kampfjungfrau, die Nacht für Nacht wandelt, die stets bei Nacht unterwegs ist« d. i. die Göttin der Nacht oder die Mondgöttin.[1]) Die Reihenfolge Friia, Folla scheint nicht parallel mit Sinhtgunt, Sunna, und desshalb liest Müllenhoff in umgekehrter Ordnung: Volla, Frija.*)

Der Anfang dieses Zauberspruches regt verschiedene Fragen an. Wer ist Phol? Wie soll der Name Phol erklärt werden und woher stammt er?

Wegen der Zusammenstellung des Phol mit Wôdan kommt man natürlich zuerst auf den Gedanken, dass Phol ein Gott ist, der von den Deutschen in der Zeit des Heidentumes verehrt wurde.

Diese Ansicht fanden Jacob Grimm und Andre nach ihm durch deutsche Ortsnamen, besonders in Bayern und Thüringen, die sie von dem Gottnamen Phol ableiteten, bestätigt. So z. B. Pholesouwa, zwischen 774 und 780 erwähnt, jetzt Pfalsau in Bayern, unweit Passau; Pholespiunt, erwähnt c. 1138, jetzt Pfalzpoint an der Altmühl in Bayern; Pholesbrunno jetzt Pfulsborn in Thüringen.[2]) Aber Wackernagel, Mannhardt und Scherer haben, wie unten hervorgehoben werden soll, angenommen, Phol im Merseburger Spruch sei fehlgeschrieben für einen Gott-

---

1) Sinhtgunt für Sinnahtgunt. Mit *sinnaht vgl. *ags.* sinniht, *as.* sinnahti *beständige Nacht*, und *an.* sídœgris *Tag für Tag.* Das a in der unbetonten Silbe ist verdrängt. Hiemit kann auf der einen Seite die Regel der indo-europäischen Ursprache verglichen werden, dass oxytonierte zweisilbige Nominalformen mit einem kurzen a-Vokal in der ersten Silbe diesen verloren, wenn ein Kompositionsglied davor trat (Joh. Schmidt in Kuhns Zeitschrift XXV, 54). Auf der anderen Seite mag auf *ahd.* niuht = niuwiht *mhd.* hînt = hînaht hingewiesen werden; h ist wohl nur etymologisches Zeichen, da die Lautverbindung nht sonst sich nicht findet. Wenn sinht das Gepräge eines nicht zusammengesetzten Wortes erhalten hatte, konnte es als erstes Glied in ein neues Kompositum treten.

2) Grimm in Haupts Zs. II, 252—57; Deutsche Myth.[3] I, 206—9. Vgl. auch den Artikel Phol von Aue in Ersch- und Grubers Encykl. 3. Sect., Teil 25; Quitzmann: Die heidn. Religion d. Baiwaren S. 97 f.; Theophil Rupp: Aus der Vorzeit Reutlingens 2. Aufl. (1869) S. 31, 81. Kemble (The Saxons in England I, 367) vergleicht mit dem Gottnamen ahd. Phol ags. Ortsnamen Poleslóah, Polstede usw.; aber es ist die Frage, ob diese nicht aus pôl, Pfuhl erklärt werden können.

*) Das Folgende ist vom Vf. für die deutsche Ausgabe neu bearbeitet.

namen Vol, sie konnten selbstverständlich die erwähnten Ortsnamen nicht von diesem Gottnamen ableiten.

Pfalzpoint liegt nicht weit von einem Teil des römischen Grenzwalles, der in Deutschland u. A. Pfahl, Pfahlgraben oder Pohlgraben (Teufelsmauer) genannt wird. Dies deutet an, dass Ortsnamen mit Pholes- einen anderen Ursprung haben können als von dem Gottnamen Phol.

Der Name Phol im Merseburger Spruch ist bis jetzt trotz Allem was darüber geschrieben worden ist, vollständig unerklärt. Eine Kombination mit an. bál Scheiterhaufen, oder mit slav. paliti, brennen, die Grimm andeutete, ist lautlich unmöglich. Grimm Myth. Nachträge S. 80 bleibt bei der Vermutung stehen, dass Phol Koseform für Balder sein soll. Aber den wirklichen Namen würde man an erster Stelle, die Koseform an zweiter erwarten; überdies ist keine auf ähnliche Weise gebildete Koseform nachzuweisen. Grimm hat auch Phol, worin er einen ächt deutschen Gottnamen erblickt, mit *Ἀπόλλων* zusammengestellt, und diese Ansicht ist von Zacher (Z. f. d. Ph. IV, 467) aufgenommen worden, der jedoch am meisten geneigt scheint, die Form Phol für entstellt aus Vol zu halten. Dass aber *Ἀπόλλων* ein gemeinindogermanischer Gottname sei, ist unbewiesen, und es ist klar, dass *Ἀπόλλων* im Deutschen nicht die Form Phol erhalten haben kann, wenn nicht der Name später als Lehnwort eingedrungen ist.

Rydberg (Undersökningar i germanisk mythologi I, 510—15) identificiert Phol mit Falr, einem angeblichen nordischen Epitheton Balders. Allein erstens setzt dies voraus, dass *phol* für *vol* verschrieben ist, denn ahd. *ph* entspricht nicht altnordischem *f*. Zweitens wäre ahd. *ol* neben an. *al* trotz ahd. scol, holôn nicht ohne Bedenken. Drittens scheint mir Falr als ein Epitheton Balders unbewiesen.[1])

1) Fiallerus bei Saxo p. 160 kann nicht Falr wiedergeben, da durch die von Rydberg angeführten Analogien nichts bewiesen wird. Fiallerus giebt nach meiner Ansicht vielmehr ein altdän. *Fjaller wieder, das dem altisl. Fjǫlnir entspricht. Mit der Erzählung Saxos, dass Fiallerus sich nach Undensakr (dem Acker der Unsterblichkeit) begiebt, vergleiche man die Sage (Yngl. s. Cap. 15), dass der Sohn Fjǫlnirs auszieht um Godheimr (das Land der Götter) zu suchen. Die Deutung von fals in

Mannhardt hat 1877 (wie vor ihm Wackernagel) Phol als Vol erklärt »eine Personification dem Sinne nach wie griech. Plutos (Erntefülle, dann Wohlstand in Friedenszeit).« Dadurch entsteht der Parallelismus zwischen Vol — Wôdan auf der einen Seite, Volla — Fria auf der anderen. Diese Auffassung wird geteilt von Scherer, s. Myth. Forschungen aus dem Nachlasse von W. Mannhardt S. XXVII. Hieraus folgt also, dass für Wackernagel, Mannhardt und Scherer alle die Spuren von dem Gotte Phol, die Grimm und Andere in Ortsnamen zu finden glaubten, nicht vorhanden sind.

Der Schreiber der Merseburger Handschrift hatte zuerst Pol geschrieben, besserte dies aber selbst in Phol durch ein über die Zeile geschriebenes h. Ich kann mich mit dem von Mannhardt vermuteten Vol nicht befreunden, weil es ganz unerklärlich sein würde, dass ein deutscher Schreiber einem ächten deutschen Gottnamen *Vol* die ganz fremdartige Form *Phol* oder *Pol* gegeben haben sollte.

Scherer behauptet,[1]) die Alliteration mache die Einsetzung von Vol notwendig. Dies kann jedoch nicht unbedingt eingeräumt werden.

Es gab im Hochdeutschen so wenige Worte, die mit *ph* (= as. *p*) begannen, dass recht wohl, wenn das Wort Phol angewendet werden sollte, Reimnot in einem alliterierenden Vers den ungenauen Stabreim Phol : vuorun veranlassen konnte. Ein ganz gleicher Fall kommt in dem ags. Gedicht Genesis V. 1546 vor, wo feówer Alliteration mit Percoba[2]) bildet.

Der Name Phol ist also bisher ganz unerklärt geblieben. Obwohl einzelne ursprünglich germanische Worte mit *p* hd. *ph* begannen, macht das *ph* im Anlaut es im höchsten Grade wahrscheinlich, dass Phol ein fremder Name ist und dass dies also kein ursprünglich germanischer Gottname sein kann.

---

einem Verse des Refr (Sn. Edda I, 240) und in einem Verse des Gísli Súrsson (Gísla s. Gislasons Ausg. S. 71) ist ganz unsicher.

1) So auch Zacher (Z. f. d. Ph. IV, 467), wiewohl weniger bestimmt.

2) Grein hat hier gegen die Handschrift Phercoba eingesetzt, aber die Form Percoba wird durch irische Hss. bestätigt, s. Revue Celt. VI, 107.

Früher vermutete ich in Phol den fremden Gott Apollo, der hier als eine böse Gottheit aufgefasst wäre, die dem Fohlen den Fuss verrenkte, wie Loki nach der Hymiskviða bewirkt, dass Thors Bock hinkt.[1]) Diese Ansicht habe ich jedoch nun aufgegeben, da ich auf keine irgendwie wahrscheinliche Art erklären kann, wie Apollo in diesen Zauberspruch zwischen die deutschen Gottheiten hereingekommen wäre.

Da indessen Phol, oder wie der Schreiber zuerst geschrieben hatte (vielleicht nach einer älteren nicht hochdeutschen Gestalt des Spruches), Pol wegen des *ph* (*p*) ein fremder Name sein zu müssen scheint, so wage ich die Vermutung auszusprechen, dass Phôl (Pôl) der Apostel Paulus der Christen ist.

Als Stütze hiefür kann ich anführen, dass St. Paulus in dem epischen Eingang von Segenssprüchen aus neuerer Zeit, namentlich solchen gegen verschiedene Krankheiten wirklich vorkommt.[2]) So gegen den Wurm im Finger (Adel):[3])

De Adel un de Paul (oder Pol)
De güngen beid' tau Staul[4])

gegen Aufblähen (Pogg):

De Pogg un de Pôl
de güngen in de Schôl
de Pôl de sang
de Pogg de slang.[5])

1) Dies könnte einigermassen gestützt werden durch einen (von Heyerdahl »Urskougs Beskrivelse« S. 165 f., und darnach von A. Bang im Norsk theolog. Tidsskr. for den ev. luth. Kirke N. R. X, S. 171 herausgegebenen) norwegischen Zauberspruch, der folgendermassen beginnt: Jesus ritt über »Linnebærrot«, da kam ein Teufel und stach seinen Fohlenfuss. [Linnebærrot ist wohl aus »Linderot«, Lindenwurzel, entstellt, oder vielleicht aus »Enebærrot« Juniperuswurzel.]

2) Die meisten derselben sind mir von Professor Moltke Moe mitgeteilt worden, dem ich überhaupt reiche Literaturnachweise zu dem Abschnitt über Phol verdanke.

3) Bartsch, Sagen, Märchen u. Gebr. aus Meklenburg II, S. 368 (Nr. 1726).

4) d. i. zu Gericht.

5) Karl Schiller, Zum Tier- und Kräuterbuche des mecklenb. Volkes II (1861) S. 3 f.; Bartsch a. a. O. II, S. 446, Nr. 2050. Dass de Pôl hier St. Paulus der Christen und nicht ein heidnischer Gott Phol ist, kann keinem Zweifel unterliegen.



gegen die Rose:

Peter und Paul gingen æwert Moer[1])

gegen Gicht:

Petrus und Paulus gingen zu Holz und zu Bruch.[2])

Ebenso in mehreren ähnlichen Zaubersprüchen. In einer belgischen Sage erscheint St. Paul zu Pferde und gibt Rat und Hülfe gegen eine pestartige Krankheit.[3]) Wir dürfen gerade in dem epischen Eingang zu Segen gegen Verrenkung erwarten, St. Paulus zu finden, da St. Petrus öfter in diesem Zusammenhang vorkommt. Z. B. reiten in einem norwegischen Segen gegen Verrenkung Jesus und St. Petrus über eine Brücke; in einem esthnischen Segenspruch ziehen Jesus und Petrus zusammen zur Kirche. Ihr Esel verrenkt sich den Fuss, wird aber von Jesus geheilt.[4]) In einem oldenburgischen Spruch reitet Petrus mit Maria auf einem Pferd; Petrus stellt den Fuss wieder her.[5])

Wenn Phol im Merseburger Zauberspruch St. Paulus ist,[6]) dann muss Phol hier aus einem anderen christlichen Spruch herüber genommen worden sein, in dem er vielleicht neben Jesus auftrat, und muss im Merseburger Spruch einen heidnischen Gottnamen verdrängt haben. Dass sowohl Sprüche mit heidnischen als solche mit christlichen Namen im 10. Jahrhundert in Deutschland in Umlauf waren, ist zweifellos.

---

1) Müllenhoff, Sagen S. 514. Ein naheverwandter Spruch bei Moritz Busch, Deutscher Volksglaube (1877) S. 182.

2) Karl Schiller a. a. O. I (1861), S. 14.

3) J. W. Wolf, Niederländ. Sagen S. 248 f. (Nr. 154) aus d. J. 1382.

4) Deutsche Rundschau Bd. 30 (Aus dem esth. Volksleben), S. 115.

5) Strackerjahn, Aberglaube und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg I, S. 69 (Nr. 81, a).

6) Es ist zu untersuchen, ob nicht einzelne von den mit Pholes-, Phol- zusammengesetzte Ortsnamen Phôl, d. i. Paulus als menschlichen Personennamen enthalten können. Vgl. z. B. Phetruwîla (Peterweil) nördlich von Frankfurt a. M. (8. Jhd.), Johannisvilare westl. von St. Gallen (7. Jhd.) nach Förstemann. [Pouleshofen, seit dem 14. Jhd. in Urkunden nachzuweisen, bei Eichstätt in Bayern; das Zusammentreffen von Phalenheim und Baldersheim in einem Codex des Münchener Reichsarchives (früher cgm. 4854) s. Schmeller² s. v. Phal ist zufällig, die beiden Orte sind weit von einander entfernt. D. Übers.]

Es war wohl ein Mann, der dem Namen nach Christ war, welcher in dem hier behandelten Spruch Phol d. i. St. Paulus einsetzte. Dass daneben Wodan und andre Namen heidnischer Gottheiten von einem Christen beibehalten werden konnten, scheint nicht auffällig, da heidnische Götternamen in nordischen Zaubersprüchen, die in der Gegenwart aufgezeichnet worden, noch heute vorkommen; so in einem jütländischen »unsere Frau Frey« neben Jesus-Christ und Maria, im schwedischen Oden und Frigge, in einem norwegischen »Asamœy« (die Asenmaid).

Der heidnische Gott, dessen Namen durch Phol d. i. St. Paulus im Merseburger Spruch nach meiner Meinung verdrängt wurde, braucht mit St. Paul sich sonst nicht berührt zu haben.[1] Dieser kann den heidnischen Gottnamen bloss desshalb verdrängt haben, weil dieser in einem Segen gegen Verrenkung an erster Stelle neben dem obersten heidnischen Gott genannt war, wie Phol (d. i. St. Paulus), ehe er in den Merseburger Zauberspruch kam, nach meiner Vermutung in einem christlichen Segen gegen Verrenkung an erster Stelle, wohl neben Jesus genannt war. Der heidnische Name, der durch Phol verdrängt wurde, muss mit *F*, *V* begonnen haben. Ich halte es für möglich, dass es der Name F r i j a war, der von Phol verdrängt wurde; aber natürlich kann auch ein männlicher Gott hier genannt worden sein.

Wie ist nun b a l d e r e s oder B a l d e r e s im Merseburger Zauberspruch aufzufassen? Alle haben gemeint, darunter müsse ein Gott verstanden werden, der nicht blos dem Namen nach, sondern auch nach seiner mythischen Bedeutung dem nordischen Balder entsprach, mit dem auch Phol identisch sein sollte. Dies scheint mir ganz und gar nicht sicher.

Balder kommt sonst im Hochdeutschen weder als Appellativum noch als Gottnamen vor, sondern nur in der Form P a l t a r als menschlicher Name. Im Ags. kommt das Wort nicht als Gottname, wohl aber als Appellativum in der Bedeutung Herr vor; der König (auch Gott) wird b e a l d o r, b a l d o r der Menschen genannt. Im Nordischen ist Baldr Gottname, aber das Wort wird

---

1) Desshalb sehe ich keinen genügenden Grund, hier an einen heidnischen, nirgends sonst vorkommenden Gott Vol zu denken.

in der Dichtung auch als Appellativum von Menschen gebraucht, z. B. in der Zusammensetzung herbaldr.

Das Vorhandensein des Appellativums bealdor in der ags. Dichtung mit der Bedeutung »Herr« »Fürst« kann nicht dafür zeugen, dass Bealdor als Gottname ehedem in England bekannt war. Denn das Appellativ bealdor, an. baldr ist, wie ich oben (S. 65/68) hervorgehoben habe, nicht aus dem Gottnamen entstanden, sondern umgekehrt dieser aus jenem.[1]) Dass der Name eines bestimmten Gottes in ein Appellativ übergehen sollte, würde gegen die Ausdrucksweise in der ags. epischen Dichtung streiten, welcher solche in der nordischen Skaldendichtung vorkommenden Künsteleien fremd sind. Wenn Paltar im Ahd. als Mannesname vorkommt, so erklärt sich dies recht gut bei einem Appellativum, das in der Bedeutung dem ags. *bealdor* entsprach, und braucht nicht ein Gottnamen vorausgesetzt zu werden.[2]) Da nun das Althochdeutsche dem Angelsächsischen näher verwandt ist als den nordischen Sprachen, so ist es nicht wahrscheinlich, dass Balderes im Merseburger Zauberspruch als Gottname gebraucht ist, da dieser Gebrauch weniger ursprünglich ist und nur in der entfernter verwandten nordischen Sprache nachzuweisen ist, sondern es ist wahrscheinlicher, dass balderes Appellativ ist = »des Herrn«, da dieser ursprünglichere Gebrauch in der näher verwandten angelsächsischen Sprache vorkommt. Da der Christengott in der ags. Dichtung þeóda baldor heisst, so scheint kein sprachlicher Grund dagegen zu streiten, dass ein heidnischer Gott, besonders der oberste Gott der Heiden im Deutschen appellativisch als balder, 'Herr' bezeichnet werden konnte.

Dass der Artikel bei balderes fehlt, kann diese Erklärung

---

1) Ebenso wenig ist got. *frauja* Herr, ahd. *frô*, ags. *freá* aus dem Gottnamen *Freyr* abzuleiten.

2) Die entgegengesetzte Ansicht spricht Kögel aus, Grenzboten 1882, Nr. 33. Kögel sagt hier: »'Herr' hat sich niemand genannt«. Aber dass ein Appellativ mit der Bedeutung des ags. bealdor zu einem Mannsnamen werden konnte, beweisen z. B. folgende Mannsnamen: an. þengill (als Appellativ König, ags. *þengel*); ad. Theudan (got. *þiudans*, as. *thiodan*, ags. *þeóden*; an. *þjóðann* König, Fürst); ad. Fulcoald (an. *fólkvaldr*, Volksherrscher oder Heerführer). [Nhd. kommt 'Herr' als Familienname vor. D. Uebs.]

nicht widerlegen, denn so steht ahd. *truhtin*, as. *drohtin* (z. B. thene Drohtines sunu), ***metod***, ***hebancuning***, ***waldand*** ohne Artikel.

Gegen die Auffassung von Balderes als eines dem nordischen Baldr entsprechenden Gottnamens spricht auch ein anderer Grund. Baldr ist der eigentliche und nach meiner Ansicht der einzige Name des nordischen Gottes. Wenn man aber Phol und Balderes als zwei verschiedene Namen für den gleichen Gott auffasst, so kann Balder, was zuletzt genannt wird, nicht der Hauptname des Gottes sein.

Ich habe oben die Vermutung geäussert, dass Phol St. Paulus der Christen sei. Von ihm kann Balder nicht als Name gebraucht werden; es wäre auch auffallend, wenn er als balder ohne Artikel, als »Herr« bezeichnet wäre.

Phol, d. i. St. Paulus hat, wie oben begründet, im Zaubersegen einen heidnischen Gottnamen verdrängt, ohne dass es sich bestimmen lässt, welchen? Hat der rein heidnische Spruch begonnen

Frija ende Wôdan vuorun zi holza,

dann muss *demo balderes volon* notwendig auf Wodans Fohlen bezogen werden. Aber selbst wenn Phol einen männlichen heidnischen Gottnamen verdrängt hat, ist es nicht wahrscheinlich, dass dieser, nicht Wôdan, appellativisch mit 'balderes', 'des Herren' bezeichnet sei.

Die in neuerer Zeit aufgezeichneten Zaubersprüche gegen Verrenkung haben verschiedene Formen und können uns desshalb keinen bestimmten Aufschluss geben.

In einem Gerichtsprotokoll von 1672 für Sörbygden in Bohuslen kommt folgender Segen vor:[1]) Gegen Verrenkung (vred): Unser Herr Jesus Christus und St. Peter gingen oder[2]) ritten über Brattebro. St. Peters Pferd bekam eine Verrenkung (*vre eller skre*).[3])

1) Gedruckt in einer Abhandlung »Om Bohusläns införlifvande med Sverige« von Carl Ohlson Arcadius (Stockholm 1883) S. 118 Anm. Ich danke Docent Axel Kock und Lic. Ludvig Larsson in Lund die Mitteilung dieses Segens.

2) »gingen oder« ist wohl später hinzugefügt.

3) vgl. bog-skre »vrickning i bogen« (Schulterverrenkung) Rietz.

Unser Herr stieg vom Pferd,[1]) zu segnen St. Peters Pferd [gegen] Verrenkung (*vre eller skre*): Blut zu Blut, Glied zu Glied. So wurde St. Peters Pferd geheilt, in 3 Namen usw.

Aus Sunnerbo härad im südwestlichen Småland wird 1746 erzählt,[2]) dass eine Frau, wenn Jemand sich am Knie verrenkte, »drei Strohhalme nahm und um die Wade legte und dabei sagte: St. Peter und unser Herr wanderten eine Strasse, da verletzte sich (bröts) St. Peters Pferd, und unser Herr stieg vom Pferd und segnete es mit Stroh.«

Beide Segen könnten dafür sprechen, dass Phol und Balderes (balderes) im Merseburger Spruch dieselbe Person bezeichneten. In der Aufzeichnung von Sörbygden und von Sunnerbo kommen nämlich zwei Personen vor; in jenen Aufzeichnungen ist es nicht der Besitzer des kranken Pferdes selbst, der durch Besprechung das Tier heilt, sondern sein Begleiter. Man könnte es hiernach wahrscheinlich finden, dass in der deutschen Aufzeichnung dasselbe der Fall ist.[3])

In entgegengesetzte Richtung führt folgender Segen »Gegen Verrenkung«, der in der Neuzeit in Jellundtofta socken, Vestbo härad, Småland aufgezeichnet wurde:[4]) *Oden* reitet über Stein und Berg; er reitet[5]) . . . sein Pferd aus der Verrenkung und ins Glied, aus Unordnung in Ordnung (ur olag och i lag), Bein zu Bein, Glied zu Glied, wie es am besten war, als es heil war. Gleichfalls *Odens* Fohlen ist es, das krank geworden ist und

---

1) »af sin häst med«: med müsste bedeuten »zugleich«; »ned« nieder bietet gewiss den älteren Wortlaut.

2) Herausgegeben von G. Nordlander in »Svenska Landsmålen« 1883 S. XLVII.

3) Folgender norwegischer Segen ist in Aarflots Landboblad für 1811 S. 95 gedruckt und mir von Prof. Dr. A. Bang mitgeteilt: »Sieh, Christus ritt über Eide [entstellt aus »Heide«], brach er des Fohlen Fuss; kam Jungfrau Maria gegangen, sollte das Fohlen heilen, befreite es von Blutschmerz und Beinschmerz und allen andern Schmerzen. Gottes Wort und Amen.« Auch hier hat man zwei göttliche Personen, von welchen eine den Fuss ihres Fohlen verletzt, die andere ihn heilt. Doch ist es Jesu Fohlen, das seinen Fuss bricht.

4) Mir von Dr. A. Hazelius in Stockholm mitgeteilt.

5) Hier fehlt etwas.

und geheilt werden soll, in einem schwedischen Segen aus Småland »Gegen flåg« (d. i. gegen Pferdekolik nach Rietz); derselbe beginnt:

> Oden steht auf dem Berg
> er fragt nach seinem Fohlen
> 'flåg' hat es bekommen.

Da wir in diesem Segen finden, dass es Odens eigenes Pferd ist, das krank geworden ist und geheilt wird, wie Jesu Fohlen in vielen neueren Sprüchen seinen Fuss verrenkt, so kann dies als Stütze dafür angeführt werden, dass im Merseburger Spruch es Wodans Pferd ist, das sich den Fuss verrenkt, und geheilt wird und dass balderes also als »des Herren« d. i. Wôdans zu verstehen ist.

Doch muss eingeräumt werden, dass die zuletzt angeführten neuschwedischen Sprüche insofern mit dem altdeutschen nicht gleichartig sind, als in jenen nur éine göttliche Person auftritt.

Aus Norwegen stammt folgender Segen gegen Verrenkung: [1]) »Jesus und St. Peter ritten über Liler (sic!) Broe und sein Fohlen glitt aus, Jesus stieg ab. Es ist verrenkt, sagte Jesus, Verrenkung in Verrenkung und Glied in Glied, und Blut in Blut, heute wird NN gut.« Es scheint die Auffassung die richtigste zu sein, dass mit »sein Fohlen« hier Jesu Fohlen (nicht das St. Petri) gemeint ist, da sein (*»hans«*) natürlich auf die Hauptperson hinweist. Ist dies richtig, so haben wir hier einen Segen mit zwei Personen, der dafür spricht *demo balderes volon* auf des Herren (d. i. Wodans) Fohlen zu beziehen.

Ich habe oben vermutet, Phol, d. i. St. Paulus, sei aus einem christlichen Zaubersegen hereingekommen, und habe es als möglich bezeichnet, dass der rein heidnische Spruch begonnen habe:

> Frija ende Wôdan vuorun zi holza
> dô wart demo balderes volon sîn vuoz birenkit,

wo also *demo balderes* als »des Herren« (d. i. Wôdans) Fohlen aufgefasst werden müsste. Zu Gunsten dieser Annahme kann

1) In Storakers Sammlungen auf der Universitätsbibliothek in Christiania Nr. 242.

folgender Spruch aus unserer Zeit angeführt werden. Aus Södermanland:[1])

Unser Herr Christus und Jungfrau Maria sie ritten
auf einem Esel durch ein Gatterthor
und der Esel schritt
dass er sich verrenkte, usw.
(Vår herre Kristus och jungfru Maria de red
på en åsna igenom ett led
och åsnan skred
så hon fick vred, —).

Aus Södermanland:[2])

Jungfrau Maria
und St. Petrus
ritten über eine Brücke
und das Pferd verrenkte sich
aus dem Glied in Verrenkung usw.

In einem oben erwähnten Spruch aus Oldenburg heisst es: Petrus und Maria reiten zusammen auf éinem Pferd und Petrus spricht den Fuss wieder heil. In einem finnischen Segen[3]) fahren Jesus und Maria zur Kirche mit éinem Pferd; Maria bespricht das Pferd.

Nach dem Obigen ist es sicher, dass im Merseburger Spruch Balderes nicht, wie das nordische Baldr der einzige Name eines heidnischen Gottes sein kann, auch kann es nicht sein Hauptname sein, da die Person, die damit gemeint ist, wer sie auch sei, da wo sie zum ersten Mal vorkommt, mit einem anderen Namen bezeichnet wird. Ebenso darf man bestimmt behaupten, dass uns Nichts berechtigt, auf den Balder oder balder des Merseburger Spruches die Bedeutung zu übertragen, die dem Baldr der Eddasagen, als dem Gott der Unschuld, der von seinem blinden Bruder auf Antrieb Lokis getötet wird, und über den alle Wesen mit Ausnahme Lokis weinen, zukommt.

1) Bidrag till Södermanlands äldre kulturhistoria, utgifna af H. Aminson I (1877) S. 106.

2) ebd. II (1881) S. 103.

3) Porthans Skrifter IV, 110.

Für das Wahrscheinlichste halte ich, dass balderes »des Herren« d. i. Wôdans bedeutet. Wenn diese Auffassung richtig ist, dann folgt, dass Balder bei den Deutschen nicht als Name eines von Wodan verschiedenen Gottes gebraucht worden sein kann. Ich wage jedoch nicht die Möglichkeit zu leugnen, dass Balderes ein Beiname eines heidnischen mit Wodan verbundenen Gottes ist, dessen Hauptname früher genannt war, aber von 'Phol' verdrängt wurde. Wenn diese letzterwähnte Auffassung von Balderes im Merseburger Spruch die richtige ist, dann darf man mit Wahrscheinlichkeit schliessen, dass in der nordischen Baldrsage eine ursprünglich germanische Grundlage anzunehmen sei, an welche sich dann in der Wikingerzeit verschiedenartige, zum grossen Teil fremde Elemente angeschlossen haben.

Dass der nordische Gottname Baldr ein Lehnwort aus dem Deutschen sei, wie behauptet wurde, ist durchaus unrichtig.[1])

Dass man in Deutschland einen Balder gekannt habe, der mit Brunnen in Verbindung gesetzt wurde, hat Jak. Grimm nicht allein aus dem Namen Pholesbrunno, sondern auch aus dem Namen Baldebrunno (Baldebrun, Baldeburn) geschlossen, welcher aus der Rheinpfalz und der Eifel nachgewiesen ist. Diesen erklärt er als entstanden aus *Baldersbrunno*[2]) und stellt ihn zusammen mit dem seeländischen Baldersbrönd.[3]) Aber die Namensform Balde-

---

1) Im Literaturblatt f. germ. u. rom. Philol. 1882 Nr. 4 sagt Edzardi: »Da nun Baldr, nd. Balder, gewiss zu got. balþs, nord. ballr gehört, müsste der Name nach nord. Lautgesetz Ballr lauten. Er stammt also wohl aus Norddeutschland.« Dieser Ausgangspunkt für Edzardis Behauptung, dass Balder, Wodans Sohn, nicht nur ein deutscher Gott, sondern sogar aus Deutschland nach dem Norden gekommen sei, gründet sich auf einen grammatikalischen Irrtum. Man könnte mit demselben Recht behaupten, dass nord. *aldr*, was zu *elli* gehört, dass *fundinn* von *finna* ursprünglich deutsche Formen seien. Dass der Gottname im Nordischen Baldr heisst und nicht *Ballr wird durch Verners berühmte Abhandlung in Kuhns Zeitschrift XXIII, 97—130 erklärt.

2) S. Haupts Zs. II, 256 und Mythol.[3] 207. Ueber mehrere unsichere Spuren eines Baldersbrunnen oder Baldersbach als Ortsnamen in Deutschland spricht Grimm a. a. O. und Müllenhoff, Nordalb. Stud. I, 29.

3) Ueber das seeländische Baldersbrönd s. o. S. 111 f. und O. Nielsen in Blandinger . . . udg. af Univ. Jubil. danske Samfund (1886) S. 267 f. Vgl. das norw. Baldersgrov, d. i. Baldersbach S. 286.

brunno kommt schon im 11. Jhd. vor[1]) und es ist gewiss zu bezweifeln, dass die von Grimm angenommene Entstellung so früh eingetreten sei.

Man hat mehrere deutsche Heldensagen beigebracht, von denen man meinte, sie hätten sich aus derselben Göttersage entwickelt, die im Norden als Sage von Baldr und Váli auftritt. Müllenhoff (Haupts Zs. XII, 353), dem Simrock (Myth.[5] 306) und Edzardi (Literaturbl. f. germ. u. rom. Phil. 1882 Nr. 4) folgten, nimmt dies z. B. an bezüglich der Sage von Baltram und Sintram. Ihr wesentlichster Inhalt ist folgender. Burgdorf (Canton Bern) ist von zwei Brüdern Sintram und Baltram gebaut. Baltram kämpfte zuerst mit einem Drachen und wurde von ihm verschlungen. Sintram tötete den Drachen und öffnete seinen Leib, so dass der Bruder befreit wurde.[2]) Die Aehnlichkeit mit dem Baldermythus kommt mir so verschwindend gering vor, die Abweichungen davon dagegen so stark hervortretend, dass ich mir die Zusammenstellung mit dem nordischen Mythus nur aus dem Vorurteil erklären kann, dass so gut wie alle aus der Edda bekannten Göttermythen einmal auch in Deutschland verbreitet gewesen sein sollen. Ich finde hier keine andere Uebereinstimmung als die, dass in der deutschen Sage zwei Brüder vorkommen, von denen der eine Baltram heisst. Im nordischen Mythus wurde Balder gar nicht von einem Drachen oder einem anderen Untier verschlungen; auch kämpft Váli nicht mit einem Untier. Und endlich wird Balder nicht von Váli befreit.

Müllenhoff hat ferner behauptet, der Mythus von Baldr und Váli sei ursprünglich ein Mythus von dem göttlichen Brüderpaar, das die Griechen Dioskuren nannten, und hat den Beweis in Aussicht gestellt, dass Baldr und Váli jenen zwei göttlichen Brüdern entsprächen, welche nach Tacitus, Germania Kap. 43, bei einem ostgermanischen Volke, den Nahanarvalen unter dem Namen Alci verehrt wurden, und zwei in der deutschen Heldensage auftretenden

---

1) *Baldebrunno* kommt in einer unächten Urkunde vor, die angeblich von König Dagobert i. J. 646 ausgestellt ist. Diese Urkunde findet sich zum erstenmal im 11. Jhd. (Mon. hist. Germ. Diplom. tom. I, p. 169).

2) Grimm, Deutsche Sagen I, S. 301; Wackernagel, Haupts Zs. VI, 158; Müllenhoff ebd. XII, 329.

Brüdern, die beide den Namen Hartung trugen.[1]) Da aber Müllenhoff den Beweis nicht geliefert hat,[2]) will ich auf diese Behauptung nicht eingehen. Nur will ich andeuten, dass, wenn man im Mythus von Baldr und Váli wirklich die Spuren eines ursprünglichen Dioskurenmythus nachweisen könnte, die Annahme gerade so nahe läge, dass die fremde Achillessage sich im Norden an den uralten Mythus vom göttlichen Brüderpaar angeschlossen habe, und dass Baldrs Rächer durch den Einfluss dieses Mythus zu seinem Bruder gemacht wurde, nicht zu seinem Sohn. Doch meine oben begründete Auffassung der Baldrsage in ihrer Gesamtheit könnte dabei ebenso gut aufrecht erhalten bleiben.

Eine dritte Kombination zwischen dem nordischen Baldrmythus und der deutschen Heldensage tritt in der Hypothese zu Tage, dass die Sage von Kampf zwischen Hetel (Heđinn) und Hagen (Hǫgni) um des letzteren Tochter Hild eine Uebertragung des Mythus von Baldr, Hǫđr und Nanna in die Menschenwelt sei.[3]) Auch diese Kombination kann ich nicht als erwiesen oder auch nur wahrscheinlich gemacht betrachten.[4])

---

1) Haupts Zs. XII, 335.

2) Ein Zusammenhang zwischen dem Namen Alci und dem einen Namen von Baldrs Rächer, Áli, darf bestimmt geleugnet werden. S. ob. S. 215 ff. Alci erinnert zunächst an das lett. *elks*, Abgott und got. *alhs* Tempel.

3) R. Kögel in den Grenzboten 1882 Nr. 33. Müllenhoff hat hiegegen zu beweisen gesucht, dass der Streit zwischen Heđinn und Hǫgni seinem Ursprung nach mit dem Streit zwischen Heimdallr und Loki sich deckt; s. ZdA n. Folge XVIII, S. 217 ff.

4) Henne-Am Rhyn (Die Deutsche Volkssage² 492) teilt folgende »Nordfriesische Sage auf Sylt« mit. »Zwei mächtige Brüder, H a t h e r und H o t h e r, geriethen in Streit. Der Letztere wurde verjagt, verliebte sich in die schöne N a n n a, eine Nordfriesin, und wollte sie verführen. Allein sie war bereits mit B a l d u r, dem weisesten aller Riesen, vermält. Da schenkte die Zauberin H e l dem Hother ein gefeites Kleid und belehrte ihn, wie er den guten Baldur tödten könne. Hierauf überfiel er denselben, brachte ihn um und raubte ihm die schöne Nanna.“

Die Namensformen H o t h e r und B a l d u r scheinen mir, in Verbindung mit dem ganzen Charakter der Sage, zu beweisen, dass wir hier keine aus alter Zeit oder dem Mittelalter durch mündliche Tradition bewahrte ächte Volkssage vor uns haben, sondern eine Sage, die, wenigstens teilweise, in

Es ist keine Spur vorhanden, dass der Gott der Unschuld, Baldr in England vor der Wikingerzeit bekannt gewesen wäre.[1])

Jakob Grimm und Kemble haben Baldr mit Bældæg identificiert, der in Stammtafeln der Könige von Bernicia und Wessex als Sohn Wôdens und Vater Brands genannt wird. Aber der Name Bældæg ist ganz und gar von Baldr zu trennen.[2]) Ueber den englischen Sagenhelden, der jenen Namen trägt, weiss man sonst nichts. Dass Bældæg die ursprünglichste und richtigste Form des in der englischen Genealogie vorkommenden Namens ist, wird erstens dadurch bewiesen, dass Wôdens Sohn in der Stammtafel für Deira Wægdæg, dessen Enkel Swǽfdæg gleichfalls mit dæg zusammengesetzte Namen tragen.[3]) Zweitens muss hervorgehoben werden, dass die Namensform Bældæg in der Quelle sich findet, die überhaupt die Namen derjenigen englischen Könige, die als Wôdens Nachkommen galten, in der richtigsten Form enthält, nämlich in der angelsächsischen Chronik.[4])

In der Vorrede zur Snorraedda,[5]) wo die englischen Geschlechtstafeln in die Erzählung von Óđinn aufgenommen sind, heisst es: »Óđins zweiter Sohn hiess Beldeg, den wir Baldr nennen«. Aber der Verfasser der Vorrede zur Snorraedda zeigt durchgehend Lust, die fremden Namen mythischer und sagengeschichtlicher Personen mit einheimischen zu identificieren, wobei er sich durch

---

der neueren Zeit von einem halb gelehrten Mann, teils nach Saxos Erzählung, teils nach der in der Snorraedda überlieferten fabriciert wurde. Diese angebliche nordfriesische Sage ist desshalb ohne Bedeutung für die Geschichte der alten Baldrsage.

1) Ags. Ortsnamen, deren erster Bestandteil Baldheres, Balderes ist, kommen gewiss von einem zusammengesetzten Mannsnamen Beald-here, nicht von einem Gottnamen.

2) Baldr entspricht lautlich dem ags. Appellativum *bealdor*. Bældæg ist dagegen mit *dæg*, Tag, zusammengesetzt und kann nicht statt *Bealdordæg stehen. Der Vokal der ersten Silbe scheint sogar die Erklärung zu verbieten, dass Bældæg für *Bealddæg von *beald* = an. *ballr* stehe. Ist *bǽl* = an. *bál*, Feuer, Scheiterhaufen, erstes Glied von Bældæg?

3) William von Malmesbury erwähnt als Wodens Sohn Weldegius, von dem die Könige von Kent abstammten.

4) Damit übereinstimmend bei Nennius, (Mon. hist. Brit. I, p. 74, 75) Beldeg, Beldegg; bei Asser und Anderen nach ihm Belde.

5) Sn. E. ed. AM. I, 26; II, 252 (Form. cap. 10).

lautliche Aehnlichkeit leiten lässt. Sein Ausdruck »Beldeg, den wir Baldr nennen«, zeigt, dass er in seiner englischen Quelle die Namensform Beldeg, aber nicht Baldr vorfand. Die Identificierung mit Baldr ist seine eigene Erfindung und hat keinen grösseren Wert als folgende Identificierungen bei ihm: »eine Wahrsagerin mit Namen Sibil, die wir Sif heissen«; »sein Sohn Athra, den wir Annarr heissen«; »sein Weib hiess Frigiđa, die wir Frigg nennen«; »Frioþigar, den wir Fróđi nennen«.[1])

Ædhelwerd, dessen Chronik bis zum Jahre 974 herabreicht, soll statt der ursprünglicheren und richtigeren Form Bældæg Balder geschrieben haben.[2]) Aber erstens lebte er so spät, dass er recht wohl die Veränderung vorgenommen haben kann, weil er von den Nordleuten in England von Óđins Sohn Baldr sprechen hörte; und zweitens haben wir für Ædhelwerds Text keine sichere Grundlage;[3]) drittens hat er an manchen Stellen nichts anderes gethan als eine schlechte Abschrift der Sachsenchronik übersetzt; und wenn endlich Thomas von Otterbourne statt des Beldeg, Belde älterer Geschichtsschreiber Belder hat, so kann einer solchen Form bei einem Autor aus dem Anfang des 15. Jhd. durchaus keine Bedeutung in der hier behandelten Frage beigemessen werden.

---

1) Sn. E. I, 22—26 (Form. cap. 9, 10). Ebenso hat der isländische Uebersetzer des Galfrid von Monmouth Godboldus rex in sá konungr er Baldr hét verändert (Annaler for nord. Oldk. 1849 S. 134).

2) Mon. hist. Brit. I, 512.

3) Von Ædhelwerds Schrift ist keine Handschrift erhalten. Wir kennen sie nur aus Saviles Ausgabe in seinen Scriptores 1596, wo sie nach einer Hs. gedruckt ist, die wie es scheint nicht nach dem 11. Jhd. geschrieben war.

Odin am Galgen

und

die Esche Yggdrasils.

A.

Odin am Galgen.

I.

S. 291. Schon längst ist nachgewiesen, dass im frühen Mittelalter im Norden ein Mythus bekannt war, wornach der oberste Gott der nordischen Heiden einst an einem Baume hieng, der davon »Odins Galgen« hiess und als ein heiliger Baum[1]) aufgefasst wurde, als ein Weltbaum. Auch der Gott des Christentumes hieng an einem Baumstamm und dieser Stamm, »Christi Galgen«,[2]) »Christi Kreuz« ist heilig, hat Bedeutung für die ganze Welt. Schon hierin berühren sich die Vorstellungen der nordischen Heiden so wunderbar mit der christlichen Lehre, dass man schon längst sich die Frage vorlegen musste, ob diese Berührung zufällig ist, oder ob hier historischer Zusammenhang besteht. Historischer Zusammenhang lässt sich aber hier selbstverständlich nicht denken ausser in der Weise, dass heidnische Nordleute von christlichen Vorstellungen beeinflusst worden sind.

Um verlässige Antwort auf die erwähnten Fragen geben zu können, müssen wir den Mythus vom hängenden Óđinn genau untersuchen und mit dem Bericht von Christi Kreuzigung vergleichen. Den ersteren kennen wir namentlich aus den Hávamál Strophe 138, die in der alten Handschrift, abgesehen von orthographischen Eigentümlichkeiten folgende Gestalt hat:

---

1) helgum bađmi Vspá 27.

2) *got.* galga Xristaus.

S. 292.

Veit ek, at ek hékk
vindga meiđi á
nætr allar niu
geiri undađr
ok gefinn Óđni
sjálfr sjálfum mér
á þeim meiđi
er mangi veit
hvers hann af rótum renn.[1])

Óđinn spricht hier folgende Worte: »Ich weiss, dass ich hieng am windigen Baum volle neun Nächte, mit dem Geer verwundet und dem Óđinn gegeben, ich selbst mir selbst, an dem Baum, von dem Niemand weiss aus welches Baumes Wurzeln er sprosst.«

»Ich hieng am windigen Baum«, *vindga* (oder mit veralteter Orthographie *vinga*) *meiđi á*, das will heissen: an dem Baum, der vom kalten Wind umsaust wird. Dieser Ausdruck bedeutet den Galgen. So heissen die Galgen (*vargtré*) Hamđ. 17 »windkalte«. Im Ynglingatal[2]) ist zur Bezeichnung des Galgens der Ausdruck gebraucht: »das kalte Ross von Signys Gemahl« d. i. »das kalte Ross, das Hagbard ritt.«[3]) Auf der andern Seite kann

---

1) In den Strophen norroener Gedichte, die ich in dieser Abhandlung anführe, behalte ich im Ganzen die in den meisten Ausgaben gebrauchte Schreibweise und suche sie hier nicht auf eine ältere Sprachform zurückzuführen. Die Form, in welcher Bergmann die oben angeführte Strophe in »Des Hehren Sprüche« Strassb. 1877, S. 34 f. gibt, ist, wie seine Ausgabe des ganzen Gedichtes (trotz einzelner richtiger Beobachtungen) ein abschreckendes Beispiel von willkürlicher und falscher Behandlung alter Gedichte.

2) Yngl. s. cap. 22.

3) In Eyvindr Skáldaspillir's Gedicht Háleygjatal (Yngl. s. cap. 26) kommt *vinga-meiđr* in der Bedeutung 'Galgen' vor. Dieses Wort ist offenbar aus den Hávamál entlehnt, welche Eyvindr wenigstens teilweise gekannt haben muss. *Vinga* ist eine alte Form für *vindga*, wie man in isländischen Hschrr. von ca. 1200 und auch später *syngan* für *syndgan* u. ä. geschrieben findet. In den Háv. ist *vinga* Dativ der bestimmten (schwachen) Form von *vindugr*; Eyvindr behielt die Form *vinga* neben dem Nominativ *meiđr*, wie man sagte *Hvítakristr*. Dieser Ausdruck für Galgen kommt ferner vor in einer Strophe eines ungenannten späteren Dichters Sn. E. II, 212.

hiemit ein Ausdruck für das Henken in einer deutschen Formel verglichen werden. Es heisst hier: wenn einer zum Strick verurteilt ist soll der Scharfrichter »ihn führen bei einen grünen Baum, da soll er ihn anknüpfen mit seinem besten Hals, dass der Wind unter und über ihm zusammenschlägt«.[1]) S. 293.

Der norwegische Skald Eyvindr Skáldaspillir bezeichnet in den Háleygjatal, die um 995 gedichtet sind, Óđin durch den Ausdruck »Galgenbürde« gálga farmr.[2]) Hiedurch beweist er Kenntniss der Háv. 138 erzählten mythischen Begebenheit, sowie auch die von ihm im gleichen Gedichte gebrauchte Benennung des Galgens als vinga-meiđr wohl aus der erwähnten Strophe entlehnt sein dürfte.

Nach dem nordischen Mythus hieng also Óđinn am Galgen.[3]) Auch Christus hieng am Galgen. Im Ags., wie im Englischen des späteren Mittelalters, kann Christi Kreuz Galgen genannt werden. So heisst es vom Heiland im Gedicht »Crist und Satan« (v. 549 f.): »Er stieg auf den Baum und vergoss sein Blut Gott am Galgen durch seines Geistes Kraft«; im Gedicht Andreas (v. 329): »Am Galgen (*on gealgan*) gab er seinen Geist auf«.[4]) Im As. und Ahd. heisst das Kreuz ebenfalls oft Galgen, und diese Bezeichnung hielt sich in Deutschland das Mittel-

---

Auch in einer Strophe, die dem Egill Skallagrímsson zugeschrieben wird (Egils s. cap. 55, Reyk. Ausg. 1859 S. 116) findet sich der in den Háv. gebrauchte Ausdruck *hanga a vinga-meidi* = »am Galgen hängen«.

1) Grimms Rechtsalterthümer S. 42.

2) Sn. E. I, 248. Hier hat freilich U *galga grams* »des Galgenherren«. Aber *farms* steht in r W, und hieraus ist *fars* in Cod. 757 entstanden. In den ungeraden Verszeilen des Háleygjatal ist viel öfter ein Reimstab als zwei. Desshalb ist *farms* wahrscheinlich die ursprüngliche Lesart.

3) Die oben mitgeteilten Nachweise zeigen, dass man sich Ódinn am Baume hängend dachte und die Worte in den Hávamál nicht, wie Einige wollten, so verstanden werden dürfen, als ob er auf einem der Zweige an der Krone des Baumes gesessen sei.

4) In ags. Homilien wird vom Kreuz auch die Wendung *hengen* und *róde hengen* gebraucht; *hengen* bedeutet sonst das Hängen oder den Galgen, an den der Verbrecher gehängt wird. Vgl. Bosworth-Toller Dictionary und Bouterweks Caedmon CLXV. Gisli Brynjulfsson (bei Stephens »Trende oldengelske Digte« S. 33) findet ohne genügenden Grund in diesem angelsächsischen Ausdruck Einfluss von germanischem Heidentum.

S. 294. alter hindurch bis herein ins 16. Jahrhundert.[1]) Auch kommen Ausdrücke, wie dass Christus »seinen eigenen Galgen trug (*sjálfs* síns gálga), das höchste Kreuz auf seinen gebenedeiten Schultern«, vereinzelt in religiösen isländischen Schriften aus dem Ende des Mittelalters und aus der neueren Zeit vor. Andererseits ist schon in der gotischen Bibelübersetzung *galga* das gewöhnliche Wort für Kreuz.

Die Wendung, dass Christus »am Galgen« hieng, ist nicht durch den Einfluss germanischer mythischer Vorstellungen entstanden, sondern ist eine, möglichst genaue, Wiedergabe eines lateinischen oder griechischen Ausdruckes, der seit den ältesten Zeiten der Kirche auf Christus angewendet wurde. Wenn Christi Kreuz bei den Angelsachsen ab und zu als Galgen (gealga) sich bezeichnet findet, so muss dies Wort als Uebersetzung des lateinischen *patibulum* erklärt werden. Die altrömische Bedeutung dieses Wortes (eine Querstange, die dem Verbrecher über den Nacken gelegt und woran seine Arme festgebunden wurden, so dass er sie ausgestreckt halten musste) ist freilich wesentlich verschieden von der Grundbedeutung des Wortes »Galgen« (nach Fritzners Ordbog: ein biegsamer Ast der die mit dem Strick um den Hals daran befestigte Person in die Luft schnellte). Aber schon früh im Mittelalter brauchte man patibulum in der Bedeutung unseres Galgen,[2]) und es wurde dieses Wort auch stets in den germanischen Sprachen mit »Galgen«[3]) wiedergegeben. Patibulum oder patibulum crucis ist in der abendländischen Kirche ein uralter Ausdruck für Christi Kreuz. In einer Predigt sagt Leo der Grosse (Papst 440—61): Pendente in patibulo creatore.[4]) In lateinischen Hymnen sowohl aus dem späten als aus dem frühen

1) S. Grimm DW. IV, 1, S. 1172.

2) Isidor von Sevilla sagt (Orig. l. V): patibulum vulgo furca dicitur quasi ferens caput; suspensum enim et strangulatum haec exanimat (citiert nach Lipsius »De cruce« l. III c. 7). Monasticum Angl. bei Du Cange: habeant . . . furcas seu patibulum super terram suam.

3) In mehreren alten angelsächsischen Glossaren wird patibulum durch *galga* wiedergegeben; s. Bosworth-Toller Anglosax.-Dict. Altdeutsche Glossen aus dem 8., 9. und 10. Jahrhundert geben gleichfalls patibulum mit *galgo*, *calgo* wieder, s. Graffs Althochdeutschen Sprachschatz.

4) Serm. VI de pass. Dom. c. 4.

Mittelalter finden wir diesen Ausdruck gleichfalls oft. So heisst es in einer Hymne von Bonaventura: Laus honor Christo . . . Passo mortem pro populo In aspero patibulo,[1]) ein Ausdruck den eine holländische Uebersetzung aus dem 15. Jahrhundert mit: »in die versmade ghalghe«[2]) wiedergibt. Bei einem anderen Dichter heisst es: Gloria Christo domino, Qui pendens in patibulo Clamans emisit spiritum.[3]) Und schon in der berühmten Hymne Vexilla regis prodeunt hören wir den Venantius Fortunatus, wahrscheinlich am Schluss des 6. Jahrhunderts vom: crucis mysterium, Quo carne carnis conditor Suspensus est patibulo, singen.[4]) Vielfache andre Stellen, an welchen patibulum von Christi Kreuz gebraucht ist, könnten noch angeführt werden. Paulinus von Nola (gestorben 431) nennt Christi Kreuz crux, aber die der zwei Schächer patibulum; im Buch Josua VIII. 29 hat die Vulgata die Worte crux und patibulum für dasselbe Holz. S. 295.

Wie es in den Hávamál von Óđinn heisst, dass er »am *windigen* Baum« hieng, so lässt das mittelenglische Gedicht Disputatio inter Mariam et Crucem, dessen poetische Ausdrücke oft ihre Vorbilder in der volkstümlichen Dichtung haben, Jesus am Kreuz nackt »in þe wylde wynde« hängen.[5])

Es ist natürlich nicht meine Meinung, dass der Ausdruck in den Hávamál aus diesem englischen Gedicht entlehnt sei, das uns in 2 Handschriften des 14. Jahrhunderts erhalten und selbst kaum viel älter ist. Aber auch diese Einzelheit verdient hier Aufmerksamkeit, wo nachgewiesen werden soll, dass die Vorstellungen von Óđinn am Galgen sich durchgehends an die Vorstellungen des Mittelalters vom gekreuzigten Christus anschliessen.

Der nordische heidnische Gott wird wie der christliche geradezu darnach benannt, dass er am Holze hieng. Es ist schon angeführt, dass Eyvindr Skáldaspiller den Óđinn »Last des Galgens« nennt. In einem Verse des Isländers Tindr Hallkellsson (2. Hälfte S. 296.

1) Mone, Lateinische Hymnen I, S. 112.

2) Mone I, S. 117.

3) Mone I, S. 115.

4) Daniel Thesaur. hymnol. I, 160.

5) Morris Legends of the Holy Rood S. 200. In einer anderen Hs. S 134: aȝeyn þe wylde wynde.

des 10. Jahrhunderts), der in der Óláfs s. Tryggv. in der Heimskr. Kap. 43 und in der Snorra Edda I, 422 angeführt ist, wird die Brünne *Hanga hrynserkr*, Hangis klirrendes Hemd, genannt und hier ist Hangi d. i. der Hängende, Gehängte, ein Name Óđins.[1]) Von Christus wird im Altenglischen der Ausdruck se âhangna (onhangena), der gehängte, d. i. der gekreuzigte, gebraucht, mit der Beifügung von Crist, cyning, god oder hǣlend (Heiland) in der Poesie und in Prosa.[2])

Hier mag auch der Óđinsname *Váfuđr* besprochen werden. Er begegnet uns zuerst in den Grímnismál 54 und den Hákonarmál Str. 5, ausserdem in einem Vers, der Bragi dem Alten zugeschrieben wird Sn. E. II, 134.[3]) Er ist abgeleitet von dem Zeitwort *váfa* baumeln, hin und her schweben, das Háv. 157 von dem Leichnam gebraucht ist, der am Galgen baumelt. Desshalb scheint es angemessen Óđins Name Váfuđr aufzufassen als »der welcher am Galgen hängt und baumelt.«[4]) Doch kann der Name auch etwas anders aufgefasst werden. da nach Alvíssm. 20 der Wind unter den Göttern *váfuđr* genannt wird.[5])

Óđinn sagt in den Hávamál, er habe an dem windigen Baum gehangen *geiri undađr* »mit dem Speere verwundet.« Diess

S. 296. 1) Anders F. Jónsson, Aarböger 1886 S. 322.

2) Elene v. 453, 798, 934; St. Veronix S. 40. Zum Hohn nannten die Juden im Mittelalter allgemein Jesus »den Gehängten«.

3) Váfuđr kommt auch in einer Strophe des Einar Skálaglam (um 1000) vor, die in der Jómsv. s. Fms. XI, 127 Kap. 42 (Petersén's Ausgabe 1882 S. 109 [28], entstellt in Flat. I, 188 und in Peterséns nach cod. AM. 510. 4° herausgegebenen Jómsv. s. 1879 S. 72) und in der Egils s. cap. 82 (ed. AM. S. 696), doch hier nicht in allen Hsrr. angeführt wird. Ferner bei Einar Skúlason (um die Mitte des 12. Jhd.), Sn. E. I, 350. Endlich in der langen versificierten Reihe von Óđinsnamen in 2 Hsrr. der Sn. E. II, 556 und 472. An der letztgenannten Stelle steht *vafǫdr valfǫdr* (mit durchstrichenem ǫ), und der Schreiber scheint hier den Namen als *vá-fǫdr* aufgefasst zu haben.

4) So auch Uhland (Schriften VI, 362).

5) Ueber die abweichenden Lesarten s. meine Ausgabe der Sæmund. Edda. Gisli Brynjúlfsson (bei Stephens »Tvende Oldengelske Digte« S. 33) sagt: »*Váfuđr* von *váfa*, schweben, sowohl weil er am Anfang der Zeit am windumwehten Baum hieng, schwebend über dem Abgrund, als auch weil sich sein Wesen in dem vom Himmel niederbrausenden Sturm offenbarte, der desshalb auch in den Alvíssmál sehr richtig als *váfuđr međ gođum* bezeichnet wird.«

stimmt überein mit dem Bericht, dass Christus, als er am Kreuze hieng mit einer Lanze durchbohrt wurde, was nach der gewöhnlichen mittelalterlichen Darstellung ihm den Tod gab.[1]) Die lateinische Bibelübersetzung hat in dieser Erzählung das Wort *lancea*, in germanischen Gedichten jedoch finden wir als Bezeichnung der Waffe, mit welcher Christus durchbohrt wird, dasselbe Wort, das im norrönen Gedicht die Waffe angibt, womit Óđinn verwundet wird. Im altsächsischen Heliand v. 3088 sagt Jesus: Die Juden werden mich töten *gêres ordon*; diess würde an. heissen *geirs oddum*. Im ags. »Crist und Satan« 516 heisst es, dass sie Christus *gârum* stachen.

S. 297

Wie es in den Hávamál heisst, dass Óđinn *undađr* war, so wird ein entsprechendes Wort von Christus gebraucht; in einer ags. Schrift z. B. steht, dass Longinus den Heiland *gewundode.*[2]) In lateinischen Hymnen über das Kreuz wird immer und immer wiederholt, dass Christus am Kreuze hieng verwundet oder durchbohrt mit der Lanze. In des Venantius Fortunatus Hymne 'Vexilla regis prodeunt' heisst es 'vulneratus (d. i. an. undađr) mucrone lanceae.' Auch in griechischen Kreuzhymnen wird hervorgehoben, dass Christus am Kreuze hieng *νυγεὶς* (durchbohrt).[3]).

Ich hieng, sagt Óđinn, verwundet mit dem Speer, »und dem Óđinn gegeben, selbst mir selbst« (*ok gefinn Óđni, sjálfr sjálfum mér*). »Geben« ist stehender Ausdruck für »etwas als Opfer geben (einem Gott)«;[4]) *gefinn* Óđni bedeutet also: Óđinn als Opfer gegeben, geopfert.

Óđinn, der am Holze hieng, hatte sich also selbst dem Óđinn geopfert. Jesus opferte sich selbst Gotte am Holz. S. z. B. Ephes. 5, 2 Christus dilexit nos et tradidit semet ipsum nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis, wo es in der neuisländischen Bibelübersetzung heisst: *gaf sig sjálfan út Guđi* (vgl. *gefinn Óđni sjálfr* in den Hávamál). Ebr. 9, 14 sanguis Christi qui per spiritum sanctum semet ipsum obtulit im-

S. 298

S. 297. 1) S. ob. S. 39—41 (41—43).

2) Morris, Legends of the Holy Rood S. 107.

3) S. z. B. Gretser »De cruce Christi« Tom. III, lib. IV, pag. 424.

4) S. z. B. *gaf* Óđni son sîn: Yngl. s. cap. 29.

maculatum Deo. Und diese Auffassung der Kreuzigung äussert sich allenthalben in den mittelalterlichen Kreuzhymnen. Der Hymnus des Venantius Fortunatus 'Crux benedicta nitet' spricht so von dem als victima factus Hängenden; im Hymnus 'Pange lingua' desselben Dichters heisst es vom Gekreuzigten er sei immolatus. In einem späteren Lied, in dem das Kreuz angeredet wird, heisst es: In te . . . se ipsum immolavit Vera Christus hostia.[1])

Óđinn opferte sich dem Óđinn, er opferte sich selbst ihm selbst. Jesus opferte sich Gott dem Vater, mit dem er eins war. Vgl. Ev. Joh. 10, 30 »Ich und der Vater sind eins«.

Die Ausdrücke in Strophe 138 der Hávamál lassen uns noch nicht an zwei Personen der einen Gottheit denken, sondern nur an eine und dieselbe göttliche Person. Eine andere Auffassung wird dagegen in folgenden dunklen Strophen angedeutet:[2])

Rúnar munt þú finna
ok ráđna stafi,
mjǫk stóra stafi,
mjǫk stinna stafi,
er fáđi fimbulþulr
ok gerđu ginnregin[3])
ok reist Rǫgna Hroptr.
Óđinn međ ásum,
en fyr álfum Dáinn,
Dvalinn ok dvergum fyr,
Ásviđr jǫtnum fyr,
ek reist sjálfr sumar.[4])

S. 299. »Runen (mystische Zeichen) wirst du finden und geratene Stäbe (Runenstäbe die gedeutet werden), sehr grosse Stäbe, sehr

---

S. 298. 1) Mone, Lat. Hymnen I, 141.

2) Hávamál 142—3.

3) Nach Strophe 80 vermute ich, dass die ursprünglichere Reihenfolge war: er gerđu ginnregin | ok fáđi fimbulþulr.

4) In der Strophe 142 Z. 7 hat die Hs. *hroptr ravgna*. Ich habe nach Hildebrands Vorschlag diese Worte umgesetzt, um richtiges Metrum und Alliteration zu erhalten.

starke Stäbe, die der grosse Seher malte (schrieb) und die hohen Mächte fertigten und »Rǫgna Hroptr«[1]) ritzte. Óđinn (ritzte Runenstäbe) unter Asen und Dáinn für Alfen, ferner Dvalinn für Zwerge, Ásvíđr für Jotune, ich ritzte selbst welche.«

So wie diese beiden Strophen in der alten Handschrift stehen, muss der, welcher in ihnen spricht, dieselbe Person sein, wie derjenige, welcher in Str. 138 gesprochen hat: »Ich weiss, dass ich hieng am windigen Baum.« Freilich können Strophen zwischen Strophe 141 und 142 ausgefallen sein; aber es spricht nichts, soviel ich sehen kann, dafür, dass diese möglicher Weise verlorenen Strophen von einer anderen Person gesprochen wurden als Str. 141. Auch darf es zwar für nicht unwahrscheinlich gelten, dass Str. 142 und 143 von einem anderen Dichter gedichtet sind als 138 und 141, aber es gibt uns nach meinem Dafürhalten nichts das Recht, 142 und 143 einer anderen Person in den Mund zu legen als 138—41;[2]) wie denn auch, wer dies vorziehen möchte, nicht leicht entscheiden könnte, welcher Person 142 und 43 in den Mund gelegt waren.

In Strophe 142—3 unterscheidet der Sprechende den »ich selbst« der nach Str. 138 am Galgen hieng, von Óđinn. Derjenige der am Galgen hieng und in Str. 164 Hávi, »der Hohe«, genannt wird, war also nicht eigentlich Óđinn, obwohl er sagt »ich hieng dem Óđinn geopfert. ich selbst mir selbst.« In den Hávamál werden also mindestens zwei Personen der einen Gottheit genannt, die eine, die am Galgen hieng, die andere Óđinn, und diese beiden sind eins.

Die von mir vertretene Auffassung, wornach der »ich selbst« in Str. 143 als eins in höherem Sinn mit Óđinn gedacht wird, obwohl diese hier als zwei verschiedene Personen auftreten, dass mit anderen Worten »ich selbst« oder der am Galgen Hängende und Óđinn zwei Personen in derselben Gottheit sind, stützt sich auch darauf, dass hier neben Óđinn (in Str. 143) in Strophe 142 der Name Hroptr auftritt, womit sonst Óđinn gemeint ist.

In anderen norrœnen Dichtungen, z. B. in den Grímnismál, finden wir eine heidnische Dreieinigkeit, denn *Hár* (d. i. Hoher), S. 300.

S. 299. 1) Ueber den Ausdruck Rǫgna Hroptr werde ich später sprechen.
2) Diess nimmt Müllenhoff an: D. A. 5, 270 f.

Jafnhár (d, i. Ebenhoher, Gleichhoher) und *þriði* (d. i. Dritter) werden alle drei als Óðins Namen genannt. Man hat schon längst eine Einwirkung der christlichen Dreieinigkeitslehre in der Art und Weise erkannt in der Hár, Jafnhár und þriði in der Gylfaginning auftreten; aber schon die Namen selbst scheinen mir eine solche Einwirkung zu verraten. Der wunderbare Parallelismus zwischen den in den Hávamál auftretenden Vorstellungen von mehreren Personen in einer Gottheit und der christlichen Dreieinigkeitslehre scheint sich weiter verfolgen zu lassen. Es heisst: »Óðinn ritzte unter den Asen, Dáinn für Alfen, Dvalinn für Zwerge, Ásviðr für Jotune, ich ritzte selbst welche.« Hier wird ausgesprochen, dass »Óðinn unter den Asen ritzte«. Im Gegensatz hiezu, muss der Sprechende, der am Galgen hieng, wohl unter oder für andere Wesen geritzt haben. Sein, wie des gekreuzigten Jesu Wirkungskreis muss wohl, wie bereits Thaasen[1]) ausgesprochen hat, zunächst unter den Menschen gesucht werden.

Doch ist der Ausdruck in Str. 142 und 3 zu unklar, als dass ich meine Erklärung anders als eine Hypothese betrachten wollte. In den Hávamál ist jedenfalls die Einheit des gehängten Gottes mit Óðinn viel klarer ausgedrückt, als dass er ein anderer sei, und sollte der nordische Heide an des gehängten Gottes Einheit mit Gott Vater im Himmel festhalten, so liess sich natürlich die christliche Lehre, dass er sein Sohn war, schwer beibehalten. Wir dürfen voraussetzen, dass die heidnischen Nordleute von christlichen Nachbarn Jesus wie Gott Vater mit Ausdrücken bezeichnen hörten, die nach der Vorstellung der Heiden dem obersten Gott zukommen mussten, Ausdrücke wie »der allmächtige Herr«, »Himmelskönig«, »Schöpfer«[2]) usw.; sie hörten diese Bezeichnungen für Jesus gerade da verwendet, wo von ihm als dem Gekreuzigten gesprochen wurde; und sie hörten, dass Jesus und der Vater eins sei. Es musste den Heiden also natürlich scheinen, S. 301. wenn sie die Erzählung von dem Gott, der am Galgen hieng, in ihren eigenen Göttersagenkreis einfügten, diese Erzählung zunächst

---

S. 300. 1) Nordisk Universitets-Tidskrift II, 4, 117.

2) Diese Ausdrücke finden sich in christlichen Schriften des Mittelalters für Christus gebraucht.

mit dem höchsten Gott, den sie Óđinn nannten, in Verbindung zu bringen. Wir können es durchaus nicht auffallend finden, dass der nordische Heide, der die Hávamál dichtete, die Dreieinigkeitslehre, die den Nordleuten von Christen auf den britischen Inseln mitgeteilt war, nicht in grösserer Reinheit und Vollständigkeit aufgenommen habe; wir müssen im Gegenteil darüber erstaunt sein, dass er einzelne Spuren dieses Dogmas festgehalten hat, das für die Asenverehrer so fremdartig sein musste. Bei späteren Dichtern, die auf den Mythus vom Gott am Galgen anspielen, ist jede Spur, dass dieser eine andere göttliche Person als Óđinn ist, verschwunden.

In den Hávamál Str. 138 sagt Óđinn, dass er an dem Holz hieng, »von dem Keiner weiss, aus welches Baumes Wurzeln es sprosst (emporgewachsen ist)«. [1])

Die Zeilen

á þeim meiđi
er mangi veit
hvers hann af rótum renn

sind ein Ueberschuss über die regelrechte Länge der Strophe. Es ist nicht wahrscheinlich, dass solche Strophen, die eine Länge von anderhalb regelrechten Strophen haben, irgend wo in den Hávamál ursprünglich sind, obwohl sie sich öfters in der alten Hs. finden. [2]) Die angeführten Zeilen bildeten ursprünglich wol entweder eine zweite Halbstrophe, in welchem Falle die ihr entsprechende nun verlorene erste Halbstrophe das Verbum »ich hieng« [3]) wiederholt

---

1) Thaasen (Nord. Univ. Tidskr. I, 3, S. 130) erklärt den Ausdruck folgendermassen: »Niemand weiss, wer den Samen zu dem Baum gesät hat«; er versteht also *hvers* als »welches Wesens«. Aber ich finde keinen Beleg für den Sprachgebrauch, wornach man von den Wurzeln eines göttlichen Wesens redete, und dabei die von dem Wesen gelegten Wurzeln meinte. Im Ausdruck *hvers hann af rótum renn* denke ich bei *hvers* das Wort *meiđs* hinzu; *hverjum* in den Fjǫlsv. 20 ist deutlicher, aber kaum so ursprünglich.

2) Háv. Str. 6, 27, 102, 117 u. ö.

3) In den weiter unten besprochenen shetländischen Reimversen, die Háv. 138 entsprechen, kommt das Verbum »hieng« zweimal vor.

haben muss, oder sie sind später, doch schon in alter Zeit[4]) hinzugedichtet.

S. 302. Die Wahl zwischen diesen zwei Alternativen ist von keiner wesentlichen Bedeutung für gegenwärtige Untersuchung.

Wenn es heisst, Niemand wisse, aus welches Baumes Wurzeln das Holz, an dem Óđinn hieng, gewachsen war, so ist diess nach meiner Vermutung als ein absichtlich verschleierter Ausdruck zu erklären, der andeutet, dass das Holz nicht mehr auf den Wurzeln fortwuchs, aus denen es von Anfang an entsprosst war.

So verstanden schliesst sich auch dieser Ausdruck an die christlichen Vorstellungen vom Kreuz natürlich an. Man kann vergleichen — aber natürlich nur als Analogie, nicht als Quelle — was im cornischen Drama »Unseres Herren Leiden«[1]) von dem Holz gesagt wird, das zu Jesu Kreuz ausgewählt wird: »Die Juden kannten es nicht, und der Apfel, durch den Adam gesündigt hatte, war von ihm gekommen«.

Von dem Baum, woran Óđinn hieng, ist in den Hávam. 138 zweimal das Wort *meiđr* gebraucht; und es heisst »Keiner weiss aus welches Baumes Wurzeln er spriesst (*renn*)« mit einem Ausdruck, der eigentlich einem lebenden Baume zukommt. Von der Esche Yggdrasils oder dem Baum, an dem Óđinn hieng, wird das Wort *meiđr* auch Grímn. 34 gebraucht, wo es heisst, dass die Schlangen seine Zweige annagen, dass der Hirsch von oben weg beisst und dass er auf der Seite morsch wird, und wo dieser also als lebender Baum dargestellt wird. Endlich muss hier der Gebrauch des Wortes *meiđr* im Namen Mima meiđr (Fjǫlsv. 20, 24) für einen Baum, der wesentlich mit Yggdrasils Esche identisch

S. 301. 4) Dass die Zeilen aus Fjǫlsv. 20 entnommen seien, wie Müllenhoff (D. A. V, 270) meint, kommt mir unwahrscheinlich vor und ist jedenfalls nicht zu beweisen, da der Mann, der Fjǫlsv. dichtete, ja recht wohl die Zeilen á þeim meiđi er mangi veit, hvers hann af rótum renn als Bestandteil von Háv. 138 gekannt haben kann, selbst wenn sie nicht ursprünglich einen solchen gebildet haben. In dem shetländischen Vers ist »pa de rütless tree«, was den eben citierten Zeilen in Háv. entspricht, mit »Nine days he hang« verbunden.

S. 302. 1) Appendix zu den Transactions of the Philol. Soc. London 1860—61, S. 47, V. 152. Das Gedicht ist herausgegeben nach einer Hs. des 15. Jhd.

ist, erwähnt werden. Auch Mima meiđr wird als lebender Baum dargestellt, da es z. B. heisst, dass er seine Zweige über alle Lande ausbreitet, und da seine Frucht besprochen wird. Aber Vigfússon hat in seinem Wörterbuch mit Recht hervorgehoben, dass das Wort sonst nirgends einen lebenden Baum bezeichnet. In Prosa bezeichnet es eine gerade, horizontal angebrachte Stange aus Holz.[1]) S. 303. In der norrönen Dichtung bezeichnet meiđr eine gerade Stange aus Holz überhaupt. Das Wort wird vom Galgen gebraucht;[2]) ferner von einem Holz, aus dem ein Weberbaum gemacht wird, und von dem von Hǫđr geschleuderten Mistelzweig, der sich in einen Spiess verwandelt.[3]) Dass das Wort auch von Anfang an nicht einen lebenden Baum bezeichnen konnte, darf als bewiesen gelten, wenn das Wort, wie es scheint, identisch mit sanskr. *mēthís* gen. masc. Pfahl, Pfosten, aufrechtstehender Stab ist; welches Wort von mi-nō-ti abgeleitet ist (etwas mit dem unteren Ende in den Boden gesteckt, aufrecht stellen) und verwandt mit lett. *mêts*, Pfahl, Stecken, aufrechtstehende Stange, wie Zaunstecken, Bohnenstange.[4]) Wenn also das Wort *meiđr* eigentlich nicht einen lebenden Baum bezeichnet, sondern einen geraden Stock oder eine Stange von Holz, so stützt die Anwendung des Wortes für den Baum an dem Óđinn hieng, die Auffassung, dass die Vorstellung von diesem Baum ihren Ursprung in Christi Kreuz hat. Es entspricht *meiđr* in dem Ausdruck *ek hékk vindga meiđi á* dem lateinischen Worte lignum in dem biblischen Ausdruck pendet in ligno. Dagegen widerstreitet der erwähnte Sprachgebrauch der Meinung, dass die Vorstellung von dem Baum an dem

---

1) Das Wort kann nicht bloss für 'Schlittenkufe' gebraucht werden, sondern in verschiedenen nordischen Dialekten auch für 'Stange zum Kleidertrocknen', für 'Heubaum' und 'Querholz am Wagensitz'.

2) Hamđ. 17; Háleygjatal in d. Yngl. s. Kap. 26; Haldórr skvaldri in d. Magn. s. blinda Kap. 4.

3) In der Helg. Hund. I, 5 und im Brot af Sig. 5 braucht meiđr nicht von einem lebenden Baum verstanden zu werden; vgl. den Vers in den Ísl. SS.[1] I, 162.

4) Fick, vergl. Wörterb., stellt *meiđr* mit sanskr. *mēthis* zusammen. Andre haben es mit lit. *médis* (bei Kurschat mẽdis) verglichen, was einen lebenden Baum bezeichnet; aber dieses litauische Wort kann wegen des Vokales der ersten Silbe nicht zu *meiđr* gestellt werden.

Ódinn hieng, ihre Quelle in der ächt germanischen Verehrung lebender heiliger Bäume habe.

Wir haben gefunden, dass Ódins Aeusserung Háv. 138, dass er am Baume (Holze) hieng, sich Glied für Glied, Ausdruck für Ausdruck so nahe an christliche Aussprüche über Christus, der am Kreuze hieng, schliessen, dass gar kein Zweifel darüber bestehen zu können scheint, dass der heidnische nordische Mythus aus Mittheilungen über Christi Kreuzigung von christlichen Nachbarn an die heidnischen Nordleute entstanden ist. Doch weicht die heidnische Darstellungsweise in einem Glied, das ich bisher übergangen habe, bestimmt von der christlichen Ueberlieferung ab. Ódinn sagt, dass er am Baume hieng »neun volle Nächte«. Diess ist gewiss eine selbständige nordische Zudichtung, die ohne Zweifel in Verbindung mit der grossen Rolle steht, welche die Neunzahl an dem Glauben und der Dichtung des Volkes, nicht am wenigsten gerade bei Zeitverhältnissen, spielt; in der alten nordischen Dichtung wird oft erwähnt, dass etwas stattfindet oder vollbracht wird »in neun Nächten« oder »in neun Tagen«.[1]) Der Scholiast zu Adam von Bremen[2]) berichtet, dass bei den grossen Opfern in Upsala neun Tage lang täglich ein Mensch geopfert wurde. Wie weit der äussere Anlass zu jener Zudichtung in der christlichen Ueberlieferung, dass Jesus am Kreuz in der neunten Stunde starb, gegeben worden sein mag, will ich nicht entscheiden. Dass die nordischen Heiden, welche die Erzählung von dem hängenden Gott auf Ódinn übertrugen, die Mitteilung, dass der Gott um die neunte Stunde starb, nicht unverändert beibehalten konnten, war jedenfalls schon desshalb natürlich, weil sie die Einteilung des Tages in Stunden nicht kannten.

Dass der Mythus von Ódinn, der am Galgen hieng, seinen Ursprung in der Erzählung von Christus, der am Galgen hieng, hat, muss nach meiner Ansicht nicht allein desshalb angenommen werden, weil der Bericht über den nordischen Gott Glied für Glied sich so nahe an die im frühen Mittelalter über Christus um-

S. 304.

1) S. Benedikt Gröndal »Om Ni-Tallet« in den Aarbøger for nord. Oldk. 1862, S. 370—84.

2) Lib. IV c. 27 schol. 137.

laufenden Berichte anschliesst. Noch eine andere Betrachtung führt uns zu dem gleichen Resultat. Der Tod am Galgen wurde von den Germanen von alter Zeit her als ein besonders schimpflicher Tod betrachtet.[3]) Ihn mussten z. B. Verräter, Sklaven die sich vergangen hatten, und Kriegsgefangene aus einem feindlichen Stamme erleiden. Ist es denkbar, dass die heidnischen Nordleute, ohne von christlichen Vorstellungen beeinflusst zu sein, ihren obersten Gott einer solchen Beschimpfung sich hätten unterziehen lassen?

II.

Ehe ich in den Hávamál weiter gehe, will ich jetzt einige andere Traditionen untersuchen, die mit der Darstellung in diesem Gedicht in Verbindung stehen und welche die von mir begründete Ansicht, dass Óðins Hängen seinen Ursprung in Christi Kreuzigung habe, stützen. S. 305.

In der Ynglinga saga Kap. 10 wird erzählt: Óðinn starb den Siechtod in Schweden; und da er dem Tode nahe war, liess er sich mit der Speerspitze zeichnen (lét hann marka sik geirsoddi) und eignete sich alle waffentoten Männer zu. Er sagte, er wolle nach Götterheim (í Goðheim) ziehen und dort seine Freunde empfangen (fagna). Nun dachten die Schweden, dass er nach dem alten Ásgarðr gegangen sei und dort ewig leben werde.«

Obwohl das Hängen hier in der Yngl. s., wo Óðinn den Siechtod stirbt, verschwunden ist, weist doch diese Erzählung, wornach sich Óðinn mit der Speerspitze zeichnen lässt, unverkennbar auf dieselbe mythische Begebenheit, wie die in den Hávam. angeführte, wornach Óðinn mit dem Speer verwundet wurde, da er am windigen Baum hieng. Diess ist um so sicherer, als die Erzählung von Óðinn in der Yngl. s. auch sonst in verschiedener Beziehung Uebereinstimmung mit dem letzten Abschnitt der Hávamál zeigt.[1]) In der angeführten Darstellung der Yngl. s. finden wir mehrere Züge, die in den Háv. Str. 138 ff. nicht hervortreten, die aber eine Annäherung an die Erzählung von Christi

3) Vgl. J. Grimm, Rechtsaltertümer 687.

S. 305. 1) S. meine Ausgabe der Sæmund. Edda S. XXIX.

Tod zeigen. Im Gedicht ist Ođins Hängen als Opfer bezeichnet, und in einer späteren Strophe heisst es, dass er vom Baume fiel; doch ist nicht erwähnt, dass auf die Opferweihe der Tod folgte. Aber der vom Baum gefallene Óđinn steht auf zu einem neuen Leben, in welchem erst seine Kraft und Herrlichkeit sich voll entwickelt. In der Yngl. s. heisst es dagegen geradezu, dass Óđinn sich unmittelbar vor seinem Tod mit der Speerspitze zeichnen lässt, und der Tod schliesst nach der Saga sein menschliches Leben auf Erden ab.

Nach der im Mittelalter verbreiteten Darstellung wurde Christus S. 306. unmittelbar vor seinem Tod mit der Lanze durchstochen.[1]) Der Ausdruck »mit der Speerspitze« (geirs oddi) lässt sich mit Ausdrücken über Christi Durchbohrung vergleichen, die oben zu »geiri undađr« der Hávamál citiert wurden. In dem mittelenglischen Gedicht Disputatio inter Mariam et Crucem heisst es, Christus wurde *prikked wiþ speres ord* (oder *orde*).[2])

Christus opfert sich selbst freiwillig. Mit dem Ausdruck »liess sich zeichnen mit der Speerspitze« in der Yngl. s. ist angegeben, dass Óđinn sich selbst als Opfer weihen liess. Hier stimmt die Saga zu den Hávamál; dagegen hat dieses Gedicht nichts, was folgenden Zügen entspräche. Óđinn sagt in der Yngl. s., nachdem er sich mit der Speerspitze hat zeichnen lassen (denn diese Zeitenfolge wird durch die Anordnung der Erzählung angedeutet), dass er nach Godheimr ziehen und dort seine Freunde empfangen will.

Ich erinnere hiezu an Jesu Worte zum Schächer am Kreuz »Heute wirst du mit mir im Paradiese sein« und an die Worte, die er vor seinem Leiden zu den Jüngern sagte: »Ich gehe hin euch die Stätte zu bereiten«. Wenn Óđinn hier bei seinem Tod fara í Godheim soll, so stimmt diess zu der christlichen Art von Jesus zu reden; im Heliand[3]) heisst es von ihm »er werde sich Gottes Reich suchen« (scolde sôkien imu godes rîki). Den Glauben der Nordleute, dass Óđinn sich »alle waffentoten Männer zueigne«,

1) S. S. 39—41 (41—43).
2) Morris, Legends of the Holy Rood 136, 202.
3) V. 4496 (Sievers's Ausg.).

hat schon Jessen[4]) mit christlichen Vorstellungen in Zusammenhang gebracht, wonach die Märtyrer hinauf in ein himmlisches Paradies zum Herren kommen.

Endlich heisst es in der Yngl. s., dass man von Óðinn — wie von Christus — glaubte, dass er nach seinem Tode ewiglich leben werde.

Diese Darstellung in der Y. s. trägt deutlich das Gepräge, dass sie bei den Nordleuten nicht so alt ist als die Strophe über Óðins Hängen in den Hávamál. Sie setzt ja eine Auffassung Óðins voraus nicht als eines einheimischen Gottes, sondern als eines aus fernem Land nach dem Norden eingewanderten Königs; und diese letztere Auffassung ist den mythischen Gedichten fremd. Auf der anderen Seite kann nicht wohl angenommen werden, dass die in der Y. s. auftretenden Abweichungen von Háv. sämmtlich dadurch hineingekommen sind, dass der christliche Verfasser der Saga selbst seine Vorstellungen von Christus mit dem Óðinsmythus verquickt habe, den er aus den Hávamál gekannt; denn da es die Absicht des christlichen Sagaschreibers war, Óðinn als zauberkundigen König hinzustellen, so konnte für ihn kein Grund vorliegen, auf Óðinn Vorstellungen zu übertragen, die eigentlich auf Christus Bezug hatten. Die besprochene Verquickung muss älter sein, als die Niederschreibung der Saga, und deren Verfasser muss aus mündlichen Mitteilungen die Erzählung von Óðins Tod kennen gelernt haben, die dem in der Yngl. s. Kap. 10 mitgeteilten Bericht, soweit er von Hávamál abweicht, zu Grunde liegt.

S. 307.

Die Darstellung in der Yngl. s. ist desshalb wichtig, weil der in den Hávamál mitgeteilte Mythus von Óðinn am Galgen hier offenbar durch später hinzugekommene Vorstellungen, die ursprünglich sich an Christus knüpften, geändert wurde. Den Männern, die so den Óðinsmythus modificierten, standen also Óðins und Christi Opferung als Tatsachen vor Augen, die sie nicht auseinander hielten, sondern unwillkürlich in ihrer Auf-

4) Jessen »Om nogle Hovedpunkter i germansk Mythologi« in der Zeitschrift »Det nittende Aarhundrede« für Nov. bis Dec. 1876, S. 121—136. Ich will an dieser Stelle nicht näher auf diese von Jessen hier vorgetragene Kombination eingehen.

fassung verschmelzten. Kann man also nicht bezweifeln, dass Vorstellungen, welche in der Yngl. saga zum Ausdruck kommen, von Christus auf Óđinn übertragen wurden, so sehe ich keinen Grund, die Möglichkeit einer solchen Uebertragung für die ältere Zeit, in welcher die Strophen der Hávamál entstanden, zu leugnen, umsoweniger als das Bewusstsein der Kluft, welche die heimischen Götter von dem fremden Gott Christus trennte, klarer geworden sein muss, nachdem die Nordleute den Geist des neuen Glaubens besser kennen lernten.

Fragen wir nun, von welchem fremden christlichen Volk die Vorstellungen von Christus herübergenommen sind, die ohne in den Hávamál sich bemerkbar zu machen, die Erzählung von Óđinn in der Yngl. s. Kap. 10 beeinflusst haben, so finden wir die Antwort hierauf in dem, was von Óđinn in der Yngl. s. Kap. 2 erzählt wird: »Es war sein Brauch, wenn er seine Leute zum Kampf oder mit anderen Aufträgen aussandte, zuerst seine Hände auf ihr Haupt zu legen und ihnen *bjannak* (Segen) zu erteilen: sie glaubten, es werde ihnen dann gut gehen.« Auch die Erzählung, dass Óđinn seine Leute segnet, indem er seine Hände auf ihr Haupt legt, und das hiebei gebrauchte Wort bjannak gibt uns ein Beispiel dafür, dass christliche Vorstellungen in der Yngl. s. auf Óđinn übertragen wurden. Dieses Wort bjannak ist irisch wie das Wort diar,[1]) womit die zwölf Tempelpriester in Ásgarđr (d. i. die Asen) nach der Yngl. s. benannt waren. Also sind es

S. 308.

1) S. S. 29. Müllenhoff (Deutsche Altertumskunde V, 49 und 58) behauptet, ich hätte nicht ein einziges entscheidendes, unzweideutiges Beispiel dafür anführen können, dass fremder Stoff in der Wikingerzeit nach dem Norden gekommen und dort umgebildet worden sei. Im Norden hat man jedoch schon längst gesehen, dass die Erzählung, dass Óđinn seinen Leuten *bjannak* gibt, indem er seine Hände ihnen aufs Haupt legte, uns ein solches Beispiel liefert. — Will man einwenden, dass dies fremdem Einfluss zu verdanken sein kann, der später als die Wikingerzeit ist, so kann ein solcher Einwand nicht bei *diar* vorgebracht werden, was schon von Kormakr für die Asen gebraucht wird. Um noch ein unbestreitbares Beispiel anzuführen, so haben wir ein solches im »Drachen« (*dreki*) in der letzten Strophe der Vǫluspá. Dies erkennt Müllenhoff selbst an (S. 156).

Endlich hat Müllenhoff ZdA XXX, 240 die Richtigkeit der Annahme Vigfussons erkannt, dass der Name Rígr in der Rígsþula aus dem mittelir. *rig* (air. Nom. *ri*, Acc. *rig*), König, entlehnt ist.

Gaelen oder Iren, von denen die christlichen Vorstellungen gekommen, die in der Yngl. s. mit den aus den Hávamál bekannten Berichten von Óđinn verschmelzt sind. Diess spricht dafür, dass die in den Hávamál zum Ausdruck gelangten Vorstellungen, soweit sie auf christlichen Ursprung zurückgeführt werden können, gleichfalls von den Gaelen oder doch von den auf den britischen Inseln wohnenden Christen gekommen sind.

III.

Verszeilen, die in naher Verbindung mit den Hávamálstrophen über Óđinn am Galgen stehen, haben sich im Volksmund bis jetzt erhalten. Auf Unst, der nördlichsten der Shetlandsinseln, hörte ein junger shetländischer Arbeiter, Georg Sinclair 1865 von einer alten Frau einige Verse, von denen er später aus dem Gedächtnis folgende aufgezeichnet hat: [1]) S. 309.

Nine days he hang pa de rütless tree;
For ill wis da folk, in' güd wis he.
A blüdy mael [2]) wis in his side —
Made wi' a lance — 'at wid na hide. [3])
Nine lang nichts, i' da nippin rime,
Hang he dare wi' his naeked limb.
Some, dey leuch;
Bit idders gret.

S. 309. 1) Sie sind herausgegeben von Karl Blind in der Gegenwart 18. Mai 1878 Nr. 20 und in der Sonntagsbeilage Nr. 6 zur Vossischen Zeitung 1882. Er hatte die Zeilen durch Briefe von Arthur Laurenson in Lerwick und George Sinclair, der auf den Shetlandsinseln geboren ist, kennen gelernt. Aus dem Brief des Letztgenannten wird u. A. Folgendes angeführt: »Die Frau, die mir den Runenreim hersagte, hiess Russlin. Ihr Haus stand in oder bei dem Dorfe Norwich in Unst; und so weit ich mich erinnern kann, fand die Unterhaltung im Sommer 1865 statt. Ich war damals sehr jung und bedaure, dass ich nicht irgend welchen Versuch . . . gemacht habe, eine Aufzeichnung zu veranstalten.« In der »Beilage« sagt Blind: »Ein Vers allein blieb ihm im Gedächtnis haften«.

2) Bei Blind ist gedruckt *maet*. Diess habe ich in *mael* gebessert; vgl. schottisch *mail, male*, was Jamieson erklärt »A spot in cloth, especially what is caused by iron«.

3) *Hide* neue Haut bekommen, v. e. Wunde: zuwachsen ('sich häuten' wie norw. im Nordland *hyast*, Österdalen *hye se*, in Christiania *hude sig*).

Neun Tage hieng er am wurzellosen Baum
denn schlimm war das Volk, und gut war er.
Ein blutiges Mal war in seiner Seite
gemacht mit einer Lanze, es wollte nicht heilen.
Neun lange Nächte im bitteren Frost
hieng er dort mit seinen nackten Gliedern.
Etliche, sie lachten
Doch andere weinten.

Das hier gebrauchte Versmass ist die ältere Hauptform der zwei in den nordischen und schottisch-englischen Balladen verwendeten Versmasse: zweizeilig gereimte Strophen mit 4 stark betonten Silben in jeder Zeile. Wesentlich dasselbe Maass ist in S. 310. einer auf Unst aufgezeichneten alten Ballade gebraucht.[1]) Nur der Schluss Some dey leuch, bit idders gret bildet eine Ausnahme von dem erwähnten Versmaass, wenn nicht diese Worte die erste Hälfte einer Strophe sind, deren andere Hälfte verloren gieng. Eine Zeile zeigt deutlich Allitteration

Nine lang **n**ichts i' da **n**ippin rime.

Aber durchgehend Allitteration finden zu wollen, liegt kein Grund vor. Die Reimworte, namentlich *he* in der zweiten Zeile beweisen, dass die Verse in der hier vorliegenden Form gleich in schottischer, nicht in norwegischer Sprache gedichtet wurden. Sie scheinen mir ihre gegenwärtige Versform nicht später als im 14. Jahrhundert und nicht früher als im 13. erhalten zu haben.[2]) Doch will diese Zeitbestimmung für nichts weiter als eine blosse Vermutung gelten.

Die alte Frau, welche die Verse mitteilte, meinte, sie handelten von Christus, obwohl er in dem erhaltenen Bruchstücke nicht genannt ist, aber sie war sich dessen bewusst, dass sie nicht durch-

---

S. 310. 1) Child »The English and Scottish Popular Ballads« Part. I. Nr. 17 »King Orfeo«. Die Ballade, welche einen Refrain in nordischer Sprache hat, ist nahe verwandt mit der nordischen Ballade »Harpens Kraft« (Grundtvig, Danmarks gamle Folkeviser Nr. 40, Landstad, Norske Folkeviser Nr. 51, 52 usw.), was der Herausgeber nicht bemerkt hat.

2) Die Sprachform dagegen wurde verjüngt.

aus mit der Erzählung in den Evangelien übereinstimmten, und sie soll im Stande gewesen sein, anzugeben, worin die Verse von dieser abweichen.

Diese Verse zeigen unverkennbar specielle Verwandtschaft mit Strophe 138 der Hávamál, worin Óđinn erzählt, dass er am windigen Baum hieng. Aber auf der anderen Seite finden wir in den shetländischen Reimversen manche Anknüpfungspunkte an die Darstellung von Christi Leiden, welche in den Hávam. sich nicht finden. Dies soll hier nachgewiesen werden durch eine ins Einzelne gehende Musterung der Verse.

Der Ausdruck, er hieng »neun Tage«, »neun lange Nächte« weicht von der christlichen Darstellung ab, während dagegen *nine lang nichts* so gut wie wörtlich dem *nætr allar niu* entspricht und einen endgültigen Beweis dafür liefert, dass die shetländischen Verse mit der Strophe der Hávam. in Verbindung stehen. Die Bezeichnung »der wurzellose Baum« passt für das Kreuz, erinnert aber andererseits an den Ausdruck in d. Háv. »an dem Baum, von dem Niemand weiss, aus welches Baumes Wurzeln er gewachsen ist« und stützt meine Auffassung des Ausdruckes der Háv. Die zweite Zeile »Denn schlimm war das Volk, und gut war er« hat Nichts Entsprechendes im heidnischen Gedicht und passt vollständig in die christliche Situation. Wenn es in den Reimversen heisst: »Ein blutiges Mal war auf seiner Seite, gemacht mit einer Lanze, das sich nicht häuten wollte«, so muss das zwar mit dem Ausdruck »verwundet mit einem Speer« in d. Háv. zusammengestellt werden, nähert sich aber mehr der gewöhnlichen christlichen Darstellung. Es heisst, wie sonst von Christus, dass die Wunde in der Seite ist, und dass sie »nicht zuwachsen wolle« wie Jesu klaffende Wunde; endlich finden wir hier in *lance* ganz dasselbe Wort, welches in der lateinischen Bibelübersetzung für die Waffe gebraucht ist, mit der Jesus verwundet wurde. Auch die Zeile *Hang he dare wi' his naeked limb* stimmt mit der christlichen Darstellung überein. In den Evangelien wird erzählt, dass Jesus entkleidet wurde, ehe man ihn kreuzigte, und dass er nackt am Kreuze hieng wird von den Christen von alter Zeit her bis heute ausdrücklich angegeben. In Verbindung damit, dass Christus mit nackten Gliedern hieng, bekommt es erst seine volle Bedeutung,

S. 311.

dass der shetländische Reimvers ihn *i' da nippin rime* (im scharfen Frost) hängen lässt. Auf der anderen Seite kann dies verglichen werden mit der Stelle in dem mittelenglischen Gedicht, dass Jesus »im wilden Wind« gehangen sei und mit den Worten von Óđinn in den Háv., dass er »am windigen Baum« gehangen sei.

Endlich schliessen die shetländischen Reimverse mit den Worten »die einen die lachten, aber andere weinten«, was natürlich dahin verstanden werden muss, dass der grosse Haufen der Juden den Gekreuzigten verspotteten, während die ihm Nahestehenden weinend zusahen.

Die shetländischen Verse zeigen also deutlichen Zusammenhang mit der Strophe von Óđinn am Galgen in den Háv., und zugleich mit der christlichen Darstellung von Jesu Kreuzigung, von welch letzterer sie nur darin bestimmt abweichen, dass sie den Gott neun Tage und neun Nächte hängen lassen. Sie zeigen uns recht anschaulich, wie nahe der Háv. 138 mitgeteilte Mythus S. 312. von Óđinn der christlichen Darstellung der Kreuzigung steht. Gerade weil die Strophe in den Háv. über Óđinn am Baume von einem nordischen Heiden unter Einwirkung einer Erzählung von Christi Kreuzigung gedichtet ist, möglicherweise sogar unter Einwirkung von Versen, die in Britannien über die Kreuzigung gedichtet waren, gerade desshalb konnten die Reimverse, die nahe mit dieser Strophe verwandt waren, später von Christus gesungen werden.

Wenn aber die Reimzeilen von Unst durch Umänderung der Strophe über Ođinn am Galgen entstanden oder aus einer nahe damit verwandten Strophe, so dürfen wir schliessen, dass die Strophe von Ođins Opferung in alter Zeit auf den schottischen Inseln bekannt war. Dies in Verbindung mit der Thatsache, die oben nachgewiesen ist, dass die Ynglinga saga vom Mythus über Óđins Opferung eine spätere Version mitteilt, welche von christlichen, von den Gaelen übernommenen Vorstellungen beeinflusst ist, stützt die von mir ausgesprochene Meinung, dass der Mythus von Óđins Opferung schon in seiner ältesten Erscheinungsform durch Einfluss von Erzählungen über Christi Kreuzigung entstanden ist, welche die heidnischen Nordleute von britannischen Christen hörten. [1])

1) Vigfússon (Corp. poet. I, LXXIV) bemerkt: ». . . . the discoveries of 'Odinic fragments' in the Shetlands, are utterly illusory . . . Let us

IV.

Wie die fremden Worte, welche von den Nordleuten vor der Zeit der geschriebenen Literatur in ihre Sprache aufgenommen wurden, in der Form nach dem einheimischen Sprachstoff zugeschnitten und unwillkürlich meistens in Verbindung mit echten nordischen Worten gebracht wurden, so gieng es auch mit den religiösen Erzählungen und Vorstellungen, welche die nordischen Heiden von ihren Nachbaren aufnahmen. Sie verschmolzen mit den religiösen Vorstellungen, welche seit alter Zeit den Nordleuten angehört hatten, und veränderten sich durch mit diesen eingegangene Verbindungen; sie wurden in neuem Lichte betrachtet, und, während sie wesentliche Glieder verloren, wurden sie durch Hinzufügung von Zügen erweitert, welche ihnen ursprünglich fremd gewesen waren. Dies gilt z. B. vom Mythus vom Hängen als Opfer.

S. 313.

---

remember, putting aside all other possibilities, that Resenius' printed text, with a Latin translation, has been accessible for more than two hundred years.« Ich kann diese Ansicht Vigfússons nicht teilen. Die poetische Form und die Ausdrucksweise in den shetländischen Verszeilen und namentlich der Umstand, dass ihre Darstellung, wie oben bewiesen, mitten zwischen der Darstellung der Hávamál und der orthodoxen christlichen steht, scheint mir zu beweisen, dass sie echt volkstümlich sind und dass sie, ehe Resens Uebersetzung der Hávamál herauskam, durch Umänderung der einen Strophe der letzteren oder aus einer nahe verwandten Strophe entstanden sind. Dass eine solche Strophe sich in veränderter Form im Volksmund bis in die Gegenwart halten konnte, ist nicht wunderbarer, als dass Zauberverse, die zum Teil wörtlich mit dem im 10. Jahrhundert aufgezeichneten Merseburger Zauberspruch übereinstimmen, bis heute dem gemeinen Mann an verschiedenen Orten noch bekannt sind. Ausserdem haben wir mehrere Zeugnisse dafür, dass sich im Volksmund auf den Shetlandsinseln Reste der Dichtung einer fernen Vorzeit erhalten haben. Endlich erinnere ich daran, dass die Gedichte Þrymskiđa, Grógaldr und Fjǫlsvinnsmál in Balladen mit gereimten Strophen umgewandelt worden sind.

Hätte Vigfússon Resens Ausgabe und Uebersetzung verglichen, so hätte er gesehen, dass die shetländischen Verse unmöglich ihre Quelle darin haben können. Die shetländischen Verse stimmen nämlich mit den Hávamál in einzelnen Fällen zusammen, wo sie von Resens Ausgabe und Uebersetzung abweichen. Resen hat *Geire Vandadur*, was übersetzt wird mit *Gladio ornatum*.

Nach der Strophe der Hávamál hieng Óđinn am Galgen mit dem Speere verwundet und dem Óđinn geopfert. Hiemit übereinstimmend war es nach mehreren sagenhistorischen Erzählungen Brauch bei den Nordleuten der Wikingerzeit, dem Óđinn Menschen zu opfern, indem man sie an den Galgen hängte und mit einem Speere durchbohrte. Das denkwürdigste Beispiel hiefür finden wir in der Sage von Starkađr und Víkarr, die am ausführlichsten in der Gautreks saga erzählt wird.[1])

Starkađr, aus Jotungeschlecht entsprossen, kam in zarter Jugend zu König Haraldr auf Agder, der seinen Vater Stórverkr verbrannt hatte. Später wurde Haraldr von dem Könige Herþjófr von Hordaland getötet, welcher Starkađs Pflegebruder Víkarr, König Haralds Sohn und mehrerer Männer Söhne als Geiseln fortführte. Einer von Herþjófs Leuten Grani, auch Rosshaargrani genannt, der auf Ask auf der Insel Fenring in Hordaland wohnte, S. 314. brachte den dreijährigen Starkađr als Kriegsbeute mit sich heim. Bei Grani war Starkađr neun Jahre, wurde riesengross und riesenstark. Später begleitete er den Víkarr als sein trefflichster Kämpe auf allen seinen Heerzügen. Als Starkađr bei Víkarr fünfzehn Jahre lang gewesen war, traf es sich einmal, als der König mit seinen Leuten von Agder nach Hordaland segelte, dass sie vor starkem Gegenwind lange bei einigen kleinen Inseln liegen mussten. Sie fragten darum die Götter, was sie thun sollten, um günstigen Wind zu bekommen. Die Antwort war, dass man als Opfer für Óđinn einen Mann des Heeres, der durchs Loos auszuwählen sei, aufhängen sollte. Das Loos traf Víkarr. Hierüber wurden alle sehr betrübt, und am folgenden Tag wollte man beratschlagen, was nun zu thun sei. Gegen Mitternacht kam Rosshaargrani zu Starkađr und forderte ihn auf, ihn zu begleiten. Sie ruderten gegen eine grössere Insel, stiegen da ans Land und begaben sich in einen Wald. An einer ausgerodeten Stelle im Wald fanden sie Leute zum Ding versammelt. Elf Männer sassen auf ihren Stühlen, der zwölfte Stuhl war leer. Auf diesen setzte sich Rosshaargrani und wurde von Allen als Óđinn begrüsst. Er sagte, es

S. 313. 1) Fornald. s. III, 14—35; kürzer bei Saxo im 6. Buch, S. 276 f. Hálfs s. Kap. 1 deutet auf eine etwas abweichende Sage von Víkarr hin.

solle jetzt über Starkaðr's Schicksal abgeurteilt werden. Nun folgte ein Wortstreit zwischen þórr und Óðinn:[1]) þórr bestimmte für Starkaðr schlimme Geschicke und unselige Eigenschaften, aber für jede schlimme Gabe þórs schenkte ihm Oðinn eine gute. Die anderen Götter, die Richter waren, sprachen dem Starkaðr all das zu, was þórr und Óðinn für ihn bestimmt hatten, und damit war das Ding aufgelöst. Rosshaargrani und Starkaðr giengen zu ihrem Boot und ruderten zurück. Als Lohn für seine Hülfe forderte nun der Alte, dass Starkaðr ihm den Víkarr senden solle, und Starkaðr sagte zu. Da reichte ihm sein Pflegevater einen Speer (geir) und sagte, der würde aussehen wie ein Rohrstengel (reyrsproti). Nun kamen sie zu Víkars Leuten, als der Tag graute. Am Morgen wurde bestimmt, dass man etwas ins Werk setze, was den Anschein eines Opfers habe, und Starkaðr erklärte, wie man sich zu verhalten habe. In der Nähe stand eine Föhre, und nahe dem Baum war ein hoher Stumpf. Auf diesen stieg Starkaðr hinauf, bog einen langen dünnen Föhrenast nieder und schlang Därme S. 315. eines neugeschlachteten Kalbes darum. Dann sagte er zum König: »Jetzt ist hier ein Galgen für dich fertig, König! und der sieht wohl nicht gar gefährlich aus. Komm her! ich will dir die Schlinge um den Hals legen!« Víkarr stieg da auf den Baumstumpf; Starkaðr legte ihm den Strick um den Hals und stieg dann vom Stumpf herab. Darauf stach Starkaðr den König mit dem Rohrstengel, indem er sprach: »Nun gebe ich dich dem Óðinn«. Und damit liess er den Föhrenast los. Sogleich wurde der Rohrstengel zu einem Speer, der den König durchbohrte. Der Stumpf fiel um, die Kalbsdärme wurden zu einem starken Tau und der Ast schnellte den Víkarr hoch hinauf, so dass er sein Leben liess.

Im Gedicht Víkarsbálkr bezeichnet Starkaðr Víkars Opferung mit dem Ausdruck *goðum um signa.*[1]) Signa aber (mit einem heiligen Zeichen weihen, deutsch »segnen«) ist mittelbar aus dem lateinischen signare, in christlichem Sinn aufgefasst »mit dem Kreuzeszeichen bezeichnen«, entstanden. Auch die Männer, die

---

S. 314. 1) Hier ist deutlich, dass die prosaische Darstellung mit ihren Reimstäben eine Umschreibung von Versen ist.

S. 315. 1) Fas. III, 35.

nach den Hyndluljoð 28 goðum signaðir waren, scheinen dem Oðinn geopfert gedacht zu sein. [2])

Die Erzählung, dass Starkaðr (Stǫrkuðr) den Víkarr dem Óðinn opfert, ist gewiss viel jünger als die Strophe in den Hávamál von Oðins Hängen und nicht unbeeinflusst von diesem Mythus. Müllenhoff hat in seiner gründlichen Untersuchung über Starkaðr [3]) mit Recht hervorgehoben, dass die ursprüngliche, nicht norwegische Sage von ihm nicht mythisch ist, sondern dass Starkaðr, der ein poetischer Repräsentant des Kämpewesens ist, erst später in Norwegen mit einem Jǫtunn Starkaðr (Stǫrkuðr) Áludrengr kombiniert wurde und die Jugendgeschichte hinzugedichtet bekam. Die Erzählung von Víkars Opferung setzt notwendig die Kombination mit Stǫrkuðr Áludrengr voraus. Dieser Riese ist in seinem Ursprung nach meiner Meinung, die ich ein andermal begründen zu können hoffe, kein Anderer als der Aloide Otos der griechischen Sage, den die Norweger auf Wasserfälle (Áluforsar) in ihrem Vaterland übertragen haben.

S. 316. Davon, dass Männer dem Oðinn durch Hängen geopfert wurden, hiess er »der Gott der Gehenkten« [1]) »Herr der Galgen«. [2]) Er liess seinen Raben zu den Gehenkten fliegen [3]) oder gieng selbst hin zum Galgen [4]) und zwang durch Zauber den Gehenkten mit ihm zu sprechen. [5])

Aber der Brauch Menschen als Opfer für die Götter zu hängen fand sich nicht bloss bei den Nordleuten der Wikingerzeit. Die

---

S. 315. 2) S. meine Darlegung im Arkiv for nordisk Philologi I, 252—54.

3) DA. V, 301—356.

S. 316. 1) Hangatýr bei Víga-Glúmr am Schluss des 10. Jhd. (Sn. E. I, 232 = Víga-Gl. s. Kap. 27) und bei späteren Skalden. Hangagoð bei Hávarðr halti, Ende des 10. Jhd. (Sn. E. I, 232 = Skskm. 1); hanga dróttinn Yngl. s. Kap. 7.

2) Gálgavaldr in der Ldn. V, 10 (Ísl. ss. I², 307).

3) Flugu hrafnar tveir af Hnikars ǫxlum, Huginn til hanga en á hræ Muninn (Sn. E. II, 142).

4) Óðinn hiess heimþinguðr hanga (Heiðarvíga s. in den Ísl. ss. II², 142).

5) S. Hávamál 157 und Kap. 7 der Yngl. s., deren Verfasser die Strophe der Hávamál gewiss gekannt hat.

Opferung am Galgen, besonders von Kriegsgefangenen, kommt bei mehreren anderen germanischen Völkern vor, zum Teil in sehr früher Zeit, und dieser religiöse Brauch ist in Skandinavien uralt. Adam von Bremen berichtet, dass viele Menschenleichen an den heiligen Bäumen im Opferhain beim Tempel zu Upsala hiengen.[6])

Bei den Friesen des 8. Jhd. wird unter den verschiedenen Arten, die zum Opfer ausersehenen Verbrecher hinzurichten, auch das Hängen und Erdrosseln mit Stricken erwähnt.[7]) Nach ihrem Sieg über die Römer zerstörten die Cimbern Alles, was sie erbeutet hatten, wohl um das, was für die Götter bestimmt war, zu menschlichem Gebrauch untauglich zu machen, und hängten, doch wohl als Opfer, die Gefangenen mit Stricken an Bäume.[1]) Von grösster Wichtigkeit für uns ist hier, was Prokop in seinem gotischen Krieg (II, 15) um d. J. 545 von den Thuliten (d. i. den Skandinaviern) schreibt: Sie sind sehr eifrig allerlei Opfer zu opfern. Aber das schönste von den Opfern ist ihnen der erste Mensch, den sie im Kriege gefangen nehmen. Diesen opfern sie nämlich dem Ares, da sie diesen Gott für den grössten ansehen. Sie opfern aber den Kriegsgefangenen auf die Weise, dass sie ihn nicht einfach hinschlachten, sondern an einen Galgen von Holz

S. 317.

6) Ex omni animante, quod masculinum est, novem capita offeruntur, quorum sanguine deos placari mos est. Corpora autem suspenduntur in lucum, qui proximus est templo. Is enim lucus tam sacer est gentilibus, ut singulae arbores ejus ex morte vel tabo immolatorum divinae credantur. Ibi etiam canes et equi pendent cum hominibus, quorum corpora mixtim suspensa narravit mihi quidam Christianorum se septuaginta duo vidisse (Adam. l. IV c. 27).

7) In der Vita s. Vulfranni († 720) bei Surius III, 374 heisst es von einem heidnischen frisischen Häuptling: ut corpora hominum damnatorum in suorum solemniis daemonum et non deorum . . . . saepissime diversis litaret modis: quosdam videlicet gladiatorum animadversionibus interimens, alios patibulo appendens, aliorum vitam laqueis acerbissimis extorquens; praeterea et alios marinorum sive aquarum fluctibus . . . submergebat. Tacitus (Germania c. 12) erzählt, dass die Germanen Verräter und Ueberläufer an Bäume zu hängen pflegten. Auch diess war vielleicht als Opferung gemeint.

S. 317. 1) Oros. V, 15.

(ξύλου) hängen, oder ihn in Dornen werfen, oder auf andere jämmerliche Todesarten umbringen.

Da Oðinn Kriegsgott und zugleich der oberste Gott war, ist Prokops Ares doch wohl als Wodan, Óðinn, und nicht als Týr[2]) aufzufassen. Die Stelle bei Prokop beweist also, dass der Brauch dem Oðinn Menschen durch Aufhängen zu opfern bei den Nordleuten älter war als jene durch die Wikingerzüge nach Westen hervorgerufene Beeinflussung durch christliche Vorstellungen. Er muss im Gegenteil als uralte, echt germanische religiöse Sitte angesehen werden.[3]) Dagegen findet sich in Prokops Worten keine Hindeutung darauf, dass die Nordleute zu seiner Zeit einen Mythus gekannt hätten, dass ihr oberster Gott selbst als Opfer gehängt worden sei, und dass sie in der Opferung der Kriegsgefangenen am Galgen eine Nachahmung von des Gottes eigenem Hängen als Opfer gesehen hätten.[4]) Im Gegenteil ist es klar, dass Prokop wenigstens sich so etwas nicht gedacht hat. Denn nachdem er erzählt hat, dass die Thuliten Kriegsgefangene durch Aufhängen S. 318. opfern, fügt er hinzu: »oder sie werfen ihn in Dornen oder töten ihn auf andere jämmerliche Todesarten«. Und man kann sich doch nicht denken, dass man sich vorstellte, Wodan habe alle diese verschiedenen Todesarten erlitten. Das Resultat der obigen Auseinandersetzung ist also, dass der Mythus, Óðinn sei am Galgen als Opfer gehangen, erst in der Wikingerzeit durch den Einfluss von Erzählungen irischer oder englischer Christen über Christus entstanden ist, während der Brauch dem Óðinn oder Wodan Menschen am Galgen zu opfern bei den Nordgermanen uralt und ächt germanisch ist. Dieser Brauch musste aber in hohem Grade dazu beitragen, dass die Erzählung von Christus, der als Opfer am Galgen hieng, von heidnischen Nordleuten in einen Mythus von Óðinn verwandelt wurde, und musste unwillkürlich

2) So auch Thaasen im Nord. Univ. Tidskrift II, 4, S. 103. Bei Saxo lib. II, p. 106 ist Mars Uebersetzung von Óðinn. Vgl. Grimm, D. Mythol.[2] 109.

3) Ueber Hängen als Opfer vgl. Liebrecht, Z. f. d. Myth. II, 405 ff., Orient und Occident II, 274 f.

4) Die hier bekämpfte Auffassung vertritt Thaasen, Nord. Univ. Tidskr. II, 4, 102—6.

mit der eigenen Opferung des Gottes am Galgen in Verbindung gebracht werden.

Wir haben gehört, dass Starkaðr die Worte sprach: »Nun gebe ich dich dem Óðinn«, wobei er den Víkarr mit dem Speere stach. In der Ynglinga saga wird erzählt, dass Oðinn sich kurz vor seinem Tod mit der Speerspitze zeichnen liess, und unmittelbar darauf wird hinzugefügt, »und er eignete sich alle waffentoten Männer an«. »Njǫrðr« heisst es dessgleichen in der Ynglinga s.[1]) »starb an Krankheit, er liess sich auch dem Óðinn zeichnen, ehe er starb«. Man opferte also Männer dem Óðinn indem man sie mit Speeren durchbohrte, oder sogar — ohne damit das Aufhängen zu verbinden — indem man sie bloss vor ihrem Tod mit der Speerspitze ritzte. Und alle die vor dem Speere fielen waren Óðins Opfer. Indem der Krieger durchbohrt oder unmittelbar vor seinem Tod mit dem Speer geritzt wurde, empfieng er das heilige Mal, das den Toten als Óðins Opfer bezeichnete, als Opfer dessen, der von den Skalden[2]) »Herr der Speere« genannt wurde. Der Gott selbst besitzt einen Speer, mit dem Helden wie Helgi Hundingsbani[3]) und Sigmundr Vǫlsungr[4]) als dem Óðinn verfallen dem Tode geweiht werden.

Schon die Erzählung von Sigmund zeigt, dass der Speer dem Oðinn Menschen nicht bloss dann weihte, wenn sie damit durchbohrt oder geritzt wurden. Oft wird erwähnt, dass der Speer über die zum Opfer ersehenen Menschen geschleudert wird, indem zugleich die Worte ausgesprochen werden, durch welche sie dem Óðinn übergeben werden. Als der schwedische König Eirikr gegen Styrbjǫrn kämpfen wollte, gieng er zu Óðins Tempel und weihte ihm sich selbst um den Sieg zu erlangen. Kurz darnach sah er einen grossen Mann mit tiefherabhängendem Hute; er reichte dem Eirikr einen Rohrstengel und sagte, er solle ihn über Styrbjǫrns Heer mit den Worten: »dem Óðinn gehört ihr alle« schiessen. S. 319.

S. 318. 1) Kap. 11.

2) geira dróttinn bei Egill Skallagrímsson in Sonatorrek.

3) Helgakv. Hund. II im Prosastück vor Str. 30; Str. 34; im Prosastück vor Str. 39; Str. 50.

4) Vǫls. s. Kap. 11.

Als er geschossen hatte, sah er einen Speer (**gaflak**) in der Luft über Styrbjǫrns Leute fliegen. Sie wurden mit Blindheit geschlagen und fanden dort alle ihren Tod, während der dänische König, der Styrbjǫrns Bundesgenosse war, sich und sein Volk durch die Flucht rettete.[1]) Diese Erzählung hat mit der Starkađr-Sage das gemein, dass Ođinn einen Rohrstengel reicht, der sich später als tötlicher Speer erweist.[2])

Schon der Krieg zwischen Asen und Wanen begann damit, dass Ođinn seinen Speer in das feindliche Heer schleuderte.[3]) An dieses mythische Vorbild schliessen sich mehrere andere Sagen. Nachdem Gizurr Grýtingaliđi den Hunnen zugerufen, dass Ođinn ihnen gram sei, und nachdem er sie zum Kampf mit den Goten aufgefordert, spricht er folgende Worte: »Möge Óđinn seinen Speer nach dem Wunsch, den ich spreche, fliegen lassen!«[4])

In der Eyrbyggja saga wird erzählt, dass Steinþórr auf Eyrr, als er mit Snorri gođi kämpfen sollte, »nach alter (heidnischer) Sitte einen Speer über Snorris Schaar schleuderte zum eigenen Heil«. Der religiöse Brauch, mit dem Speere dem Óđinn Menschen zu opfern und die Vorstellung, dass alle, welche mit dem Speer S. 320. durchbohrt wurden, Ođins Opfer wurden, ist wieder eine specielle Erscheinungsform der umfassenderen und an vielen Stellen ausgesprochenen Vorstellung, dass Alle, die durch Waffen fielen, auch durch Schwerter, Óđins Opfer würden und zu ihm nach Valhǫll kämen um das Heer der Einherjar zu verstärken.

Diese Vorstellungen stehen auf der einen Seite in Verbindung mit einheimischen religiösen Handlungen und Vorstellungen, die nach wahrscheinlicher Annahme vor der Wikingerzeit im Norden gang und gaebe waren.

S. 319. 1) Styrbjarnar þáttr in den Fms. V, 250 = Flatb. II, 72.

2) Ebenso heisst es vom Bogen, mit dem Óđinn schiesst, da er dem Haddingus hilft, bei Saxo p. 52: primum exilis visa, mox cornu tensiore prominuit.

3) Vǫluspá 24: fleygđi Óđinn ok í fólk um skaut.

4) Hervar. s. I Kap. 14 (S. Bugges Ausg. S. 584): láti svá Óđinn flein fljúga (urspr. wohl: fleygi Óđinn), sem ek fyrir mæli!

5) Eyrb. s. K. 44: þá skaut Steinþórr spjóti at fornum siđ til heilla sér yfir flokk Snorra.

Man opferte Menschen, besonders wohl Kriegsgefangene und Feinde, gegen die man in der Schlacht kämpfte, namentlich, darf man voraussetzen, dem Wodan oder Óđinn, der gewiss schon damals als Kriegsgott betrachtet wurde. Zur Bekräftigung dessen dürfen wir uns nicht nur auf die angeführten Aeusserungen über die Thuliten bei Prokop berufen, sondern auch auf Nachrichten über südlicher wohnende verwandte Völker. Tacitus[1]) erzählt, dass die Germanen am meisten von allen Göttern den Mercurius verehrten, dem sie an bestimmten Tagen Menschenopfer brachten. Als zwischen den Hermunduren und Chatten ein Krieg wegen einiger Salzquellen ausgebrochen war, wurde das feindliche Heer von den Hermunduren zur Erlangung des Sieges dem »Mars und Mercur« geweiht und geopfert.[2])

Wir dürfen auch annehmen, dass es eine uralte, einheimische Vorstellung war, dass Wodan, Óđinn, als Kriegsgott einen Speer trug. So war bei den Römern und anderen italischen Völkern die Lanze (hasta, curis) ein uraltes Symbol des Kriegsgottes Mars.[3]) Und wie im Norden ein Speer über das feindliche Heer geschossen wurde, so schleuderte der römische Fetiale, während er einem fremden Volke den Krieg ansagte, eine eisenbeschlagene oder blutige und an der Spitze versengte Lanze über die Grenze hinüber.[4])

Die im Bisherigen zusammengestellten Mitteilungen beweisen, dass einheimische und fremde, alte und neue Elemente hier wundersam im Óđinsmythus der Wikingerzeit verschmolzen sind. Die nordischen Heiden dieser Zeit, für welche Kampf des Menschen herrlichste Tat war, und bei welchen die Anschauung über die Bestimmung des Menschen und sein Leben nach dem Tode hiedurch wesentlich beeinflusst war, verbanden mit den alten germanischen Vorstellungen von den auf der Walstatt gefallenen oder gefangenen Kriegern, die dem Ođinn geopfert wurden, Vorstellungen, die sich auf Erzählungen von Christen über Glaubenshelden, Blut- S. 321.

S. 320. 1) German. Kap. 9.

2) Tac. Annal. XIII, 57. Grimm d. Mythol.² 38 f.; W. Müller, Geschichte und system der altdeutschen rel. 49—51; Müllenhoff in Haupts Z. f. d. A. XII, 406.

3) Preller Röm. Myth.² 299 f.

4) ebd. 223.

zeugen, die sich für Christus opferten und von ihm ins Paradies aufgenommen wurden, gründeten. Aber statt des Kreuzzeichens, womit die christlichen Märtyrer sich als Christo geweiht bezeichneten, gab bei den heidnischen Wikingern das alte Attribut des Kriegsgottes, der Speer, das Zeichen ab, mit dem sie dem Ođinn geweiht wurden. Auch mit Rücksicht auf den Speer verschmelzen die auf christlicher Grundlage beruhenden Vorstellungen mit den ursprünglich nordischen zusammen. Auf die Erzählung, dass der am Kreuze hängende Christus mit einer Lanze durch die Seite gestochen wurde, beruht es, wenn der am Galgen hängende Óđinn sagt, er sei mit dem Speere verwundet worden; aber diese Vorstellung konnte umso leichter bei einem nordischen Skalden sich festsetzen, da von alter Zeit her die Nordleute mit dem Speer dem Óđinn Menschen geopfert haben.[1]) Desshalb wurde auch, unabhängig von der christlichen Auffassung, Óđins Ritzung mit dem Speer das Zeichen dafür, dass er dem Óđinn geopfert war, er selbst sich selbst.

Hier muss auch hervorgehoben werden, dass der russische Sagenforscher A. Wesselofsky unverkennbaren Zusammenhang nachweist zwischen der isländischen Erzählung von König Eirikr, der Óđinn anruft und von ihm einen Rohrstengel erhält, den er auf Óđins Gebot mit den Worten »dem Óđinn gehört ihr alle« über das feindliche Heer schleudert, um es zu vernichten — und einem christlichen Sagenzug in einer südeuropäischen Dichtung des späteren Mittelalters. In einem Rittergedicht »Historia della reina d'Oriente« [3]), das gegen Schluss des 14. Jhd. von dem Florentiner S. 322. Antonio Pucci verfasst wurde, findet sich unter anderen Spuren der Volkssage folgende Episode. Als die Königin von Osten das furchtbare Heer des römischen Königs gegen sich anrücken sieht, ruft sie in ihrer Not den Himmel um Hülfe an. »Nachdem die Bitte ausgesprochen war, zeigte sich ein Lamm vor ihren Augen

S. 321. 1) Eine ähnliche Auffassung spricht Vigfússon aus Corp. poet. 1, 409.

2) Im Ateneo Italiano 1866, 15 Apr. p. 9; hier nach Liebrecht in der Germania XVI, 214 f. angeführt.

3) Herausgegeben von Anicio Bonucci als Nr. 41 von »Scelta di Curiosità Letterarie, Bologna, Romagnoli«.

und sagte: »Fürchte dich nicht! denn Gott liebt dich und hat mir befohlen, dich nicht zu verlassen«. Darauf sagte es zu ihr: »Nimm diese Gerte (bacchetta), wirf sie fort unter deine Feinde mit den Worten »Fahrt hin wie Rauch vor dem Winde!« dann wird dein Herz mit ihnen zufrieden sein«. Nachdem diese heilige Stimme verhallt war, stieg die hohe Königin zu Pferd. Sie machte das heilige Kreuzzeichen für sich und ritt dann gegen ihre Feinde. Als sie dieselben erreichte, schleuderte sie in voller Kampfwut die Gerte unter sie mit den Worten, die das Lamm gesprochen hatte. Und das ganze Volk floh.« [1])

Es ist unwahrscheinlich, dass Christus in dieser Sage schon ursprünglich in Lammes Gestalt aufgetreten ist, denn dies geht nicht an, wo er einen Stab überreicht; in einer früheren Version der Sage mag er sich in menschlicher oder übermenschlicher Gestalt gezeigt haben, dabei aber als »das Lamm« bezeichnet worden sein. Hier, wie in mehreren anderen Sagen entspricht der Christus der christlichen Erzählung dem Óđinn der nordischen, heidnischen Sage. Ich halte es jedoch nicht für wahrscheinlich, dass die italienische Erzählung mittelbar aus einer germanischen heidnischen Sage von Wodan entstanden sei. Ich glaube vielmehr, dass man in einer alten christlichen legendarischen Erzählung das Mittelglied zwischen der nordischen Sage, die in einer isländischen Pergamenthandschrift aus dem Schluss des 14. Jhd. erhalten ist, und der italienischen Sage suchen muss.

V.

Der Gang meiner Untersuchungen musste lange nach verschiedenen Seiten ausbiegen, um das Verhältniss klarzulegen, in welchem der Mythus von Óđins Opferung am Galgen zu verwandten nordischen Traditionen steht, und um dadurch die christlichen Voraussetzungen des Mythus einerseits, ihre Anknüpfung an ursprünglich nordische Vorstellungen andererseits genauer zu bestimmen. Ich kehre nun zu den Hávamál zurück. Nachdem »der Hohe« erzählt hat, dass er am windigen Baum hieng, teilt er im Folgenden, wie die Strophen in der alten Handschrift ge- S. 323.

S. 322. 1) Cant. II, 13, 14.

ordnet sind, mit, dass er vom Baum fiel und in der Tiefe sich zu voller Kraft und Weisheit in Wort und That entwickelte. Er ritzte zauberkräftige mystische Zeichen und stieg dann wieder aus der Tiefe empor. Endlich zählt er Zauberlieder auf, die ihm Macht über die gesammte Natur und über den Sinn der Menschen verleihen.

In den Hávamál finden wir zugleich Aufklärung darüber, wem und wo Óđinn diese göttlichen Mysterien offenbarte.

Nachdem Óđinn siebenzehn Zauberlieder hergesagt,[1]) spricht er folgende Strophe:[2])

Ljóđa þessa
mun þú, Loddfáfnir!
lengi vanr vera;
þó sé þér góđ, ef þú getr,
nýt, ef þú nemr,
þǫrf, ef þú þiggr!

S. 324. »Dieser Verse wirst du, Loddfáfnir! lange entbehren; doch mögen sie dir gut sein, wenn du sie bekommst (lernst), nützlich, wenn du sie vernimmst, heilsam, wenn du sie empfängst!«

S. 323. 1) Hávam. Str. 146—162.

2) Hildebrand in seiner Ausgabe hat wohl mit Recht Ljóđa þessa — þiggr als eine Strophe für sich bezeichnet. Die unmittelbar vorausgehenden Worte

þat kann ek it XVIIda,
at mik mun seint firrask
it manunga man

sind wahrscheinlich ein Bruchstück einer Strophe für sich, doch nicht, wie Hildebrand meint, die erste Halbstrophe, so dass die entsprechende zweite Halbstrophe verloren wäre. Nach dem Bau der entsprechenden Strophen vermute ich

þat kann ek it sjautjánda,
[ef . . . . . .
. . . . :
svá ek . . . ,]
at mik mun seint firrask
it manunga man.

Vgl. Str. 149, 155, 157, 150, 152.

Wenn die Strophen, welche in der alten Hs. zusammengestellt sind, wirklich zusammen gehören, ist es also Loddfáfnir, dem Óđinn seine Opferung am Galgen, seinen Fall vom Baum, sein Aufstehen und seine Wundertaten geoffenbart hat. [1])

Die Schlussstrophe des Gedichtes [2]) lehrt uns, dass es des »Hohen Halle« also Valhǫll, der Himmel war, wo Óđinn dem Loddfáfnir diese Mysterien geoffenbart hat. Und Loddfáfnir teilt wiederum Anderen mit, was er gehört hat: [3])

Mál er at þylja
þular stóli á
Urđar brunni at;
sá ek ok þagđak,
sá ek ok hugđak,
hlýdda ek á manna mál.

Of rúnar heyrđa ek dœma,
né um ráđum þǫgđu
Háva hǫllu at,
Háva hǫllu í,
heyrđa ek segja svá. [4])

S. 324. 1) Mit Unrecht hat Vigfússon (Corp. poet. I, 20, 28) die Strophe *Ljóđa þessa mun þú Loddfáfnir! — þiggr* von der Stelle entfernt, wo sie in der Hs. steht. Der Ausdruck *Ljóđa þessa* (diese Strophen, diese Zaubersprüche) weisen deutlich auf das Wort *Ljóđ* in Str. 146 zurück und es sind darunter die *ljóđ* zu verstehen, die in Str. 146—162 mitgeteilt sind. Wenn die Hinwendung zu Loddfáfnir unmittelbar auf den siebenzehnten Zauberspruch folgt, so geschieht diess, weil Óđinn ihm den einen Spruch, den er noch kennt, nicht mitteilen will, den achtzehnten, auf den er in Str. 163 hinweist.

2) Hávamál 164. Müllenhoff (DA. V, 251 f.) behauptet ohne zureichenden Grund, dass die Schlussstrophe nicht zu Str. 138—163 passe, sondern nur zu Str. 112—137. Vgl. Sigrdr. Str. 19.

3) Háv. 111.

4) Mit *Of rúnar heyrđa ek dœma* beginne ich eine neue Strophe. Der Bau ihrer zweiten Hälfte ist darin unregelmässig, dass die Langzeile *Háva hǫllu í* da steht, wo nach der Regel ein Zeilenpaar kommen sollte. Aehnliche Unregelmässigkeiten finden sich Háv. 143, 142, 80, 164. Ich will hiemit nicht behauptet haben, dass alle diese Strophen in ihrer ursprünglichen Versform bewahrt sind.

S. 325. »Zeit ist's zu sprechen auf des Sprechers Stuhl am Urđarbrunnen; ich sah und schwieg, ich sah und gab Acht, ich lauschte auf der Menschen Rede. Von Runen (geheimnissvollen Zeichen) hörte ich (sie) sprechen, auch von der Deutung (der Runen) schwiegen sie nicht an des Hohen Halle, in des Hohen Halle, ich hörte folgende Worte.«

Dass diese beiden Strophen von Loddfáfnir gesprochen werden beweist der Umstand, dass die Ratschläge, die unmittelbar darauf in der Hs. folgen,[1]) an Loddfáfnir gerichtet sind, und dass der nächstfolgende Abschnitt, worin Óđinn seine Opferung am Galgen berichtet und die Zaubersprüche aufzählt, die er kennt, nach der alten Hs. gleichfalls an Loddfáfnir gerichtet sind, wie ich oben gezeigt habe.

Die zwei Strophen, in welchen Loddfáfnir spricht, und alle folgende Strophen, die Óđins Worte an Loddfáfnir enthalten, bilden eigentlich ein Gedicht für sich, ursprünglich ohne Zusammenhang mit allen vorausgehenden Strophen vom Anfang an (Háv. 1—110). In diesen spricht nämlich Loddfáfnir nicht, noch wird er angesprochen.

Aber das Gedicht, das durch Loddfáfnis Worte (Háv. 111—164) eingeleitet wird, liegt uns nicht in seiner ursprünglichen Form und seinem richtigen Zusammenhang vor. Zuerst gibt Óđinn dem Loddfáfnir Ratschläge, die praktische Lebensregeln enthalten, die in der uns vorliegenden Handschrift mit dem Rat abschliessen, den armen Wandrer nicht mit Scheltworten und ohne Almosen abzuweisen[2]) und mit den Heilmitteln gegen Berauschung, Krankheit, Behexung und andere Uebel.[3])

Unmittelbar auf die gesunde, alltägliche Lebensweisheit und die an Aberglauben anknüpfenden Recepte kommt nun in der alten Hs. höchst überraschend, ohne allen Uebergang oder Zusammenhang[4]) die wie eine religiöse Offenbarung klingende Strophe von

S. 325. 1) Háv. 112—37.

2) Háv. 135, 36.

3) Háv. 137.

4) Als solcher könnte das Vorkommen des Wortes *rúnar* in Str. 137 neben einer Menge von Heilmitteln nicht gelten, selbst wenn das Wort zu der Strophe in ihrer ursprünglichen Gestalt gehören würde.

der mystischen Opferung des obersten Gottes am Galgen: »Ich weiss, dass ich hieng am windigen Baum —.« Eine solche Strophenfolge scheint mir nicht die ursprüngliche gewesen sein zu können. S. 326.

Ferner scheint mir unverkennbar, dass der feierliche Ton in Loddfáfnis Einleitungsworten »Zeit ists zu sprechen auf des Sprechers Stuhl« — und die heilige Sphäre, in die wir hier versetzt werden, wo er am Urđarbrunnen von Mysterien spricht, auf welche er in des Hohen Halle gelauscht hat, sehr stark, ja fast komisch von dem niederen, alltäglichen Gebiet abstechen, in welches wir durch die in der alten Handschrift unmittelbar folgenden Strophen herabgeführt werden, von welchen die erste[1]) den Rat gibt: »Steh nicht auf bei Nacht, du müsstest denn hinaus um zu spähen oder der Notdurft halber«. Solches erwartet man nicht zuerst vor Allem zu hören, wenn Loddfáfnir verkünden will, was er in der Halle des höchsten Gottes erlauscht hat, wo er *of rúnar* (von geheimnissvollen Zeichen) reden hörte, selbst wenn er hinzufügt *né um ráđum þǫgđu*. Dagegen eignen sich die Stimmung und Sphäre, in die Loddfáfnis einleitende Worte uns versetzen, vollständig für die Offenbarung über Óđinn, die mit den Worten beginnt: »Ich weiss, dass ich hieng am windigen Baum«. Sie wird nach der Schlussstrophe »in des Hohen Halle« verkündet, wo Loddfáfnir nach seinen einleitenden Worten gehört hat, was er wiederholt. In dieser Offenbarung werden Mitteilungen über »Runen« (wunderkräftige, mystische Zeichen) gemacht, wie Loddfáfnir gesagt hat, dass er in des Hohen Halle »von Runen« sprechen hörte. Und die Ausdrücke *of rúnar — um ráđum* in Str. 111 scheinen parallel mit den Worten *Rúnar munt þú finna ok ráđna stafi* in Str. 142, so dass *ráđum* dem Verbum *ráđa* in der Bedeutung »auslegen« entspricht und die Auslegung der geheimnissvollen Zeichen bedeutet.[2])

---

1) Háv. 112.

2) Vgl. Str. 144: Veiztu hvé rísta skal? veiztu hvé ráđa skal? Wie *ráđ* in der Bedeutung von 'Ratschlag' neben *ráđa* »Rat geben« und *ráđ* »Gewalt über« neben *ráđa* »Gewalt haben über« steht, so dürfen wir neben *ráđa* »auslegen, erraten« auch *ráđ* in der Bedeutung »Auslegung« annehmen. Finn Magnusen hat *ráđum* gleichfalls mit »Erklärung« (forklaring) übersetzt.

S. 327. Aus all dem, was ich hier angeführt habe, geht, wie ich glaube, als sicheres Resultat hervor, dass die ursprüngliche Reihenfolge der Strophen folgende ist:[1])

Mál er at þylja
þular stóli á
Urđar brunni at;
sá ek ok þagđak,
sá ek ok hugđak,
hlýdda ek á manna mál.

Of rúnar heyrđa ek dœma,
né um ráđum þǫgđu
Háva hǫllu at,
Háva hǫllu í,
heyrđa ek segja svá:

Veit ek, at ek hékk
vindga meiđi á, u. s. w.

Die Strophen (Háv. Str. 112—137), die praktische Lebensregeln mitteilen, trennen also das Zusammengehörige und sind später dahin gekommen, wo sie sich in der alten Hs. finden.

Zuerst wurden, wie ich annehme,[2]) die Strophen gedichtet, welche Loddfáfnis Einleitungsworte enthalten (Zeit ists zu sprechen usw.) gleichzeitig mit den Strophen, in denen Óđinn ihm sein Hängen als Opfer, seinen Fall vom Baum, sowie die Runen und Zaubersprüche offenbart, die er gelernt hat. Ein Skalde, der diese Strophen kannte, und der in der Stelle *né um ráđum þǫgđu* das Wort *ráđum* als 'Ratschläge' auffasste, die dem Loddfáfnir gegeben wurden, stellte hierauf eine Reihe von Strophen zusammen, welche praktische Lebensregeln mitteilen, mit der ihnen gemeinsamen Anrede:

S. 327. 1) Dass diese Strophenordnung die richtige sei, darauf hat Vigfússon (Corp. poet. I, 23 f.) hingewiesen, und ich hatte unabhängig von ihm dasselbe gefunden.

2) Ich weiche hier von Vigfússon Corp. poet. I, 16—20 ab.

Ráđumk[3]) þér, Loddfáfnir!
en þú ráđ nemir,
njóta mundu, ef þú nemr, S. 328.
þér munu góđ, ef þú getr.

»Ich rate dir, Loddfáfnir! und lerne du die Ratschläge! sie werden dir Glück bringen, wenn du sie lernst; sie werden dir gut sein, wenn du sie erlangst.«

Die Vergleichung des Gedichtes Sigrdrífumál scheint zu beweisen, dass die Ratschläge für Loddfáfnir (Str. 112—137) hinzugedichtet und an ihren gegenwärtigen Platz gerückt wurden, nicht lange nachdem die ursprünglicheren Loddfáfnismál (Str. 111 und 138 ff.) gedichtet waren. Die Sigrdrífumál umfassen nämlich wie der Schluss der Hávamál zugleich Mitteilungen über »Runen« und praktische Ratschläge fürs Leben, doch in umgekehrter Reihenfolge. Mehrere der praktischen Anweisungen der Sigrdrm. stimmen genau überein mit den dem Loddfáfnir gegebenen Ratschlägen.[1]) Der Runenabschnitt der Sigrdr. zeigt einzelne, kaum zufällige Berührungen, sowohl mit den Strophen, in welchen Loddfáfnir Ratschläge[2]) erteilt werden, als mit dem Runenabschnitt der Hávamál.[3]) Es muss also wohl angenommen werden, dass das eine Gedicht

---

S. 327. 3) Die Pergamenths. hat Rađomc. Der Gebrauch der reflexiven Form widerstreitet der gewöhnlichen Ausdrucksweise; vgl. Fáfn. 20: Ræđ ek þér nú, Sigurđr; Sigrdr. 22 ff.: þat ræđ ek þér. Möglicherweise ist das ursprüngliche *Ráđom* (wir raten); die Pluralform wäre gewählt wegen *þǫgđu* Str. 111. Doch heisst es in Str. 118 *ek sá* im Sing.

S. 328. 1) Vgl. Sigrdr. 24 mit Háv. 122; Sigrdr. 26—28 mit Háv. 113, 114; Sigrdr. 32 mit Háv. 115. Vgl. Edzardi in Paul-Braunes Beiträgen VIII, 357.

2) Der Wunsch, womit die Mitteilung der »Runen« in den Sigrdrm. abschliesst: *njóttu, ef þú namt* (Str. 19) erinnert sowohl an *njóta mundu, ef þú nemr* Háv. 112 ff., *njóti sá er nam* Háv. 164 als auch an *sé þér .... nýt, ef þú nemr* Hav. 162. (Der Wunsch der Háv. klingt wieder in der Sn. E. I, 204: *njóttu nú, sem þú namt.*) Der Ausdruck der Sigrdr. 5: *líknstafa, góđra galdra ok gamanrúna* ist verwandt mit der Wendung Háv. 120: *góđan mann teygđu þér at gamanrúnum ok nem líknargaldr* . . .

3) Vgl. Sigrdr. 13, 1—6 mit Háv. 142. Den »Runen« werden in den Sigrdrm. zum Teil die gleichen Wirkungen zugesprochen wie den Zauberversen in den Háv.

unter Benützung des anderen entstanden ist. Ich vermute, dass der Dichter, der Sigrdrífa Aufschlüsse über Runen und praktische Ratschläge mitteilen lässt, und dessen Arbeit älter ist als Grípisspá, die dem Loddfáfnir gegebenen Ratschläge (Háv. Str. 112 ff.) in Verbindung mit dem Runenabschnitt der Hávamál gekannt hat.[4])

S. 329. Ferner kann es keine zufällige Uebereinstimmung sein, kaum auch aus dem für Lieder im ljóđaháttr gemeinsamen Stil erklärt werden, wenn Háv. 112 f. zu Loddfáfnir gesagt wird:

Ráđumk þér Loddfáfnir!
en þú ráđ nemir,

und Fáfnm. 20 von Fáfnir gesagt wird:

Ræđ ek þér nú Sigurđr!
en þu ráđ nemir.

Hier muss sicher auf der einen Seite Nachahmung angenommen werden nnd ich vermute, dass Fáfnismál hier die Loddfáfnismál voraussetzen. Dies bestätigt das im Obigen vermutete Verhältniss zwischen den Sigrdrífumál und den beiden letzten Abschnitten der Hávamál, denn Fáfnismál scheinen, wie Vigfússon annimmt, von demselben Dichter geschaffen zu sein wie Sigrdrífumál.

VI.

Wer ist nun Loddfáfnir? Was bedeutet sein Name? Wie ist die Vorstellung entstanden, dass Óđinn ihm seine Geheimnisse offenbart, und dass Loddfáfnir sie wieder Anderen mitteilt? Auf keine dieser Fragen hat bisher Jemand eine befriedigende Antwort geben können.

Müllenhoff hat in seiner Deutschen Altertumskunde V, 1 Loddfáfnis Auftreten und die Strophen, die sich an seinen Namen knüpfen, ausführlich behandelt. Seine Auffassung ist vollständig von der verschieden, die ich gerade entwickelt habe und die ich im Folgenden darlegen werde. Meine Erklärung Loddfáfnis wird hoffentlich zeigen, dass Müllenhoffs Auffassung dieser Person ver-

4) Müllenhoff hat bei seiner Behandlung der Háv. und Sigrdrm. in der DA V, 1 nicht auf dies besondere Verhältniss zwischen beiden Liedern geachtet.

fehlt ist. Ehe ich aber meine eigene Erklärung darlege, muss ich hier in Kürze zeigen, dass Müllenhoffs Auffassung sich auf eine willkürliche und unstatthafte Behandlung des Gedichtes stützt, in welchem Loddfáfnir erwähnt wird.

S. 330.

Die von Loddfáfnir gesprochenen Einleitungsverse, die in ihrer traditionellen Form nicht zu Müllenhoffs Theorien passen, misshandelt er schlimm. Er streicht ohne weiteres folgende, als »roh« bezeichnete Zeilen:

> of rúnar heyrđa ek dœma,
> né um ráđum þǫgđu
> Háva hǫllu at
> Háva hǫllu í,
> heyrđa ek segja svá.

Wenn man Háv. 80, 142, 143, 164 vergleicht, wird man es bedenklich finden, diese Zeilen des Metrums wegen zu streichen. Wenn Müllenhoff die Zeilen widersinnig findet, u. A. weil sie Loddfáfnir »Gott weiss wo, in der blauen Luft seine Weisheit auffangen lassen«,[1]) so geht er von der unbeweisbaren Voraussetzung aus, dass Loddfáfnir keine mythische Person ist. Für eine besonnene Kritik wird der Ausdruck *Háva hǫllu í* in Str. 111 dadurch gestützt werden, dass diese in der Einleitungsstrophe gebrauchte Wendung in der Schlussstrophe (Str. 164) wiederholt wird, sonst aber in dem an Loddfáfnir sich haltenden Abschnitt nicht; Müllenhoff entfernt den Ausdruck an beiden Stellen.[2]) Die Richtigkeit der Redewendung *Háva hǫllu í* »in des Hohen Halle« als Bezeichnung eines Ortes wo Loddfáfnir mystische Mitteilungen von und über Óđinn vernommen hat, wird auch durch die Analogie der Erzählung bekräftigt, welche den Ramen in der Gylfaginning bildet, der Erzählung nämlich, dass Gangleri oder Gylfi in Valhǫll oder Hávahǫll[3]) von Hár, Jafnhár und Þriđi (Wesen, deren Namen als Namen für Óđinn gebraucht werden) Aufschlüsse über die Götter bekommt.

S. 330. 1) DA. V, 252.
2) ebd. 251 f., 269.
3) Sn. E. I, 36; II, 253 (= Gylf. 2).

Zur Verteidigung der Aechtheit der Zeilen kann ferner angeführt werden, dass man in später hinzugedichteten Zeilen nicht ächte alte Ausdrücke erwartet, die sonst nicht nachzuweisen sind; solche kommen aber in den von Müllenhoff gestrichenen Zeilen vor.[4])

S. 331. Ferner ändert Müllenhoff in Str. 111 *manna mál*, was durch die folgende Pluralform *þǫgđu* gestützt wird, entgegen der phonetischen wie palaeographischen Wahrscheinlichkeit in »*Háva mál*«.

Endlich reisst Müllenhoff *Urđar brunni at* von dem Vorhergehenden, zu dem die Worte nach den Forderungen des Metrums notwendig gehören, los und lässt sie ein Glied des Satzes ausmachen, den die folgende Halbstrophe bildet.[1])

So schlimm muss Müllenhoff die Verse misshandeln, die Loddfáfnis einleitende Worte enthalten, um ihnen eine Stelle vor den Strophen, die Óđins Ratschläge für Loddfáfnir enthalten, geben zu können. Und doch findet Müllenhoff selbst, dass ein solcher Gegensatz besteht zwischen den Einleitungsversen, sogar in der von ihm zugestutzten Form, und dem ersten Rat für Loddfáfnir: »Steh nicht auf bei der Nacht, so du nicht hinaus musst um zu spähen, oder deine Notdurft zu verrichten«, dass er ihn nur erklären kann, indem er Loddfáfnir zu einem »Flunkerer« macht, der »seiner Zuhörerschaft einen Possen spielt«.[2]) Wahrlich ein schönes Resultat nach solch grossen Anstrengungen!

S. 330. 4) Der Ausdruck *þegja um einhverju* ist sonst nicht nachgewiesen, dass er aber richtig ist, wird durch das gewöhnliche prosaische *þegja yfir einhverju* bewiesen; *um* ist offenbar hier wie sonst an die Stelle von *of (uf)* getreten. Auch *ráđ* »Deutung« scheint ein vereinzelt dastehender dabei aber richtiger Ausdruck zu sein.

S. 331. 1) Dass die Worte *Urđar brunni at* notwendig zum Vorhergehenden gehören müssen, nicht zum Nachfolgenden, beweist das Verhältniss der zwei Halbstrophen in ungefähr 550 Strophen im ljóđaháttr in der Sæmundar-Edda. Die von Müllenhoff und mehreren anderen Erklärern angenommene Interpunktion hat metrisch eine Stütze nur in einer einzigen Strophe nach den Ausgaben, nemlich Lok. 20; doch schon Sv. Grundtvig hat gesehen, dass die gewöhnliche Auffassung hier falsch ist. Ich setze das Komma hinter *geđi*, verstehe *glapþi* unpersönlich und *sveinn inn hvíti* als Subjekt nur zu *gaf*; zur Stellung des *er* in Z. 5 vgl. die Stellung von *ef* in Str. 4. Also: »Ich will nun das sagen, dass du bethört wurdest«.

2) DA. V, 1, S. 267: »Loddfafnir ist ein Flunkerer wie nur einer seines gleichen und macht daraus kein hehl: er bedient sich der fiction

Aber hiemit sind die Ungereimtheiten, die Müllenhoff uns in Betreff Loddfáfnis als sichere durch die Kritik gewonnene Resultate bietet, noch nicht zu Ende. Loddfáfnir soll ein gewerbsmässiger Spielmann sein, und die persönlichen Verhältnisse dieses Spielmanns sollen wir durch die ihm von Óđinn gegebenen Ratschläge kennen lernen. Wenn so von Óđinn gesagt wird: »Ich rate dir, Loddfáfnir! verspotte und verlache nie den fremden Gast oder den armen Wanderer (gest né ganganda)« und »Ich rate dir, Loddfáfnir! schilt nicht den fremden Gast und treib ihn nicht von der Thüre, tue wohl dem Bettler«, so schliesst Müllenhoff, dass Loddfáfnir selbst ein armer Teufel war, der mit Bettlern herumzog. Aber ein solcher Schluss ist ja unmöglich, da der Rat dem Loddfáfnir gegeben wird. Man könnte mit grösserem Recht schliessen (was ich natürlich nicht thue), dass Loddfáfnir ein wohlhabender Mann war, dessen Haus von manchen Armen besucht wurde. S. 332.

Wenn es heisst »Ich rate dir, Loddfáfnir! lache nicht über den alten Sprecher (*hárum þul*)!« so soll dieser Ausdruck »den alten Sprecher« Loddfáfnir selbst bezeichnen oder miteinschliessen. War Loddfáfnir ein norwegischer gewerbsmässiger Sprecher, der seine Zuhörer ermahnen wollte ihn und Leute in seiner Lage rücksichtsvoll zu behandeln, und der dieser seiner Vermahnung göttlichen Ursprung zuschreiben wollte, so hätte er sagen können: »Óđinn hat mir befohlen, euch zu sagen, ihr sollt nicht lachen über den alten Sprecher«. Dagegen konnte Niemand, auch ein »Flunkerer« nicht, der seine Zuhörer für Narren halten wollte, darauf verfallen, Óđinn sagen zu lassen: »Ich rate dir, Loddfáfnir!, lache nicht über den alten Sprecher!« oder mit anderen Worten darauf verfallen, Óđinn dem Loddfáfnir raten zu lassen, nicht sich selbst (den Loddfáfnir) zum Gespött und Gelächter zu haben.

Die Bedeutung des Namens Loddfáfnir kann Müllenhoff nicht erklären, obwohl er umhertastet bis zum griechischen λάσϑη, und es ist somit eine ganz willkürliche Behauptung von ihm, dieser Name bezeichne den gewerbsmässigen Sänger oder Sprecher.[1])

---

und erhabenen einkleidung, nur, um seiner werten zuhörerschaft einen possen zu spielen.«

S. 332. 1) DA. V, 252.

Fragt man nun, wer Loddfáfnir ist, so gilt es zuerst, festzustellen, ob er eine mythische Person ist oder nicht. Der Umstand, dass er, was er mitteilt, von Óđinn gehört haben will, kann freilich, wie Dietrich[2]) nachgewiesen hat, nicht genügen, ihn als S. 333. mythische Person zu bezeichnen, da erzählt wird, dass ein ungenannter schwedischer Heide (quidam) zu Ansgars Zeit in einer Rede an das schwedische Volk behauptet habe, er sei in der Götterversammlung gewesen und habe dort den Auftrag bekommen, in ihrem Namen gegen die Verehrung des Christengottes zu protestieren.[1]) Aber Loddfáfnir hat nicht nur, was er mitteilt, vom Hohen (d. i. Óđinn) in des Hohen Halle gehört; er gibt auch am Urđarbrunnen wieder, was er gehört. Diess scheint zu beweisen, dass er durchaus nur eine mythisch-poetische Figur ist. Hiefür spricht auch sein Name, der offenbar, was er auch bedeutet, nicht ein wirklicher, historischer nordischer Name ist, sondern seinem Ursprung nach poetisch. Endlich bekräftigt diess die Analogie von Gylfi oder Gangleri, der in Valhǫll von Hár, Jafnhár und þriđi Mitteilungen über die Götter hört; denn Gylfi ist eine rein mythisch-poetische Figur.

VII.

Wie der Mythus von Óđins Opferung am Galgen aus Berichten über Christi Kreuzigung stammt, so ist es nach meiner Meinung eine christliche mystische Erzählung, die allein das Dunkel zerstreuen kann, das über der mythischen Person Loddfáfnir liegt.[2])

Schon in meiner Untersuchung über den Baldermythus habe ich darzuthun gesucht, dass einzelne mythische Vorstellungen bei den heidnischen Nordleuten mittelbar ihre Quelle in den Pilatusakten oder dem im Mittelalter sogenannten Nicodemusevangelium haben. Diese apokryphe Schrift erzählt auf Grund der vier kano-

---

2) ZDA. III, 424.

S. 333. 1) Rimbertus vita Ansgarii cap. 26 (Mon. Germ. II, 711).

2) Es ist nicht statthaft, wie Vigfússon (Corp. poet. I, 462) vorschlägt, Loddfáfnir in Hoddfáfnir »the Treasure-Snake« zu ändern. Dass der Name in der alten Hs. richtig mit l beginnt, sieht man daraus, dass er Háv. 162 mit *ljóđa*, welches Wort nicht geändert werden darf, Alliteration bildet. An anderen Stellen bildet Loddfáfnir keine Alliteration.

nischen Evangelien von Jesu Verurteilung, Kreuzigung, Tod und Auferstehung; die evangelische Geschichte ist darin durch eine Reihe von Zusätzen erweitert. Die Schrift ist ursprünglich griechisch abgefasst. Die jüngere griechische Redaktion, die nicht (S. 334.) vor der zweiten Hälfte des 5. Jhd. entstanden sein kann, unterscheidet sich von der älteren darin, dass sie der früheren Erzählung einen längeren Abschnitt hinzufügt, worin zwei Männer von Christi Höllenfahrt berichten. Diese Zutat findet sich in allen bis jetzt bekannten Handschriften, welche die Pilatusakten lateinisch enthalten.[1]) Diese Schrift gewann im Mittelalter eine ausserordentlich grosse Verbreitung und wurde in viele Sprachen übersetzt. In England war sie jedenfalls vom 8. Jhd. ab wohl bekannt und wurde gewiss mit Ausnahme des Kreises der strengsten Theologen als ächtes Evangelium betrachtet. Ihre Erzählung lieferte den Stoff zu mehreren Schilderungen in geistlichen Gedichten der Angelsachsen.[2])

Hier wollen wir unsere Aufmerksamkeit besonders dem zweiten Teil des Nicodemusevangeliums zuwenden, wie er in der ersten lateinischen Recension des Stückes von Christi Höllenfahrt bei Tischendorf[3]) vorliegt. Hier wird Folgendes erzählt: Nicht Christus allein stund von den Toten auf, sondern er erweckte auch manche andere Tote, unter ihnen Simeons zwei Söhne Karinus und Leucius. Die Juden fanden die zwei Brüder in Arimathia und führten sie in die Synagoge nach Jerusalem. Man beschwor sie hier, zu berichten, wie sie von den Toten auferstanden wären. Sie machten das Kreuzzeichen über ihre Zungen und sprachen dann. Nachdem sie auf Verlangen das Nötige zum Schreiben bekommen, setzten sie sich nieder und schrieben jeder für sich auf, was sie gehört und gesehen hätten. Hierauf folgt der Bericht des Karinus und Leucius. In diesem wird ausführlich Christi Höllenfahrt geschildert,

S. 334. 1) S. Lipsius, »Die Pilatus-Akten«, Kiel 1871.

2) In etwas späterer Zeit als die uns hier berührende, wurde das Nicodemusevangelium ins Angelsächsische übersetzt. Noch später im Mittelalter herab wurde sein zweiter Teil ins Altnordische übersetzt: Niðrstigningar saga in Ungers Ausgabe der Heilagra manna sǫgur II, 1—20. Zwei irische Bearbeitungen finden sich in Lebar brecc.

3) Descensus Christi ad inferos S. 389—416.

wie er den Satan in Fesseln legt und die gefangenen Seelen befreit. Christus steigt darauf aus der Hölle mit den Heiligen empor. Sie folgen dem Erzengel Michael, der sie ins Paradies führt. Dort S. 335. begegnet ihnen Enoch und Elias, die den Tod nicht geschmeckt, und der Schächer, der mit Jesus gekreuzigt wurde, zu welchem er sagte: »Wahrlich ich sage dir, heute wirst du mit mir im Paradiese sein«. Diese göttlichen Mysterien sahen und hörten Karinus und Leucius. Der Erzengel Michael gebot ihnen dann, jenseits des Jordan zu ziehen und mit keinem Menschen zu sprechen, bis die Zeit käme, da der Herr ihnen erlaubte, die Mysterien seiner Gottheit zu offenbaren. Nachdem Karinus und Leucius Alles zu Ende geschrieben, erhoben sie sich; Karinus reichte seine Schrift dem Annas, Caiphas und Gamaliel, Leucius die seine dem Nicodemus und Joseph von Arimathia. Darauf wurden beide verklärt. Die zwei Schriften stimmten Buchstabe für Buchstabe überein.[1])

Der Loddfáfnir des heidnischen Gedichtes, der von der Wunderkraft des an den Galgen gehängten und vom Baume gefallenen Óđins berichtet, ist nach meiner Meinung eine mythisch-poetische Persönlichkeit, die unter dem Einfluss der Berichte von Karinus und Leucius entstanden, welche von dem Gekreuzigten, zur Hölle gefahrenen Jesu göttlicher Herrlichkeit erzählen. Es ist keineswegs meine Meinung, dass der heidnische Dichter die lateinische Schrift studiert habe. Aber ich setze voraus, dass Geistliche auf den britischen Inseln im 8. und 9. Jahrhundert in der Regel den Hauptinhalt der Schrift von Karinus und Leucius, welcher man im Allgemeinen göttliche Autorität beilegte, einigermassen kannten, und dass die meisten Mönche eine, wenn auch unvollständige und ungenaue Wiedergabe derselben zu liefern vermochten. Eine solche Wiedergabe kann dann leicht in Schottland oder England im neunten Jahrhundert von nordischen Heiden, für welche der Gedankeninhalt, Vorstellungskreis und Scenerie der Erzählung eine völlig fremde Welt sein musste, gehört worden sein. Es war natürlich, dass die Asenverehrer von dieser mystischen Erzählung

1) Der Schluss des Nicodemusevangeliums wird hier übergangen.

nichts sich aneignen und festhalten konnten, ohne es mit ihrem eigenen obersten Gott in Verbindung zu bringen. Manche Glieder mussten bei ihnen ohne Weiteres fortfallen. Was von dem von aussen übernommenen Stoff nach meiner Meinung in der Skaldenbearbeitung die uns in den Hávamál vorliegt, beibehalten ist, ist durchgehends von der Eigentümlichkeit des kräftigen nordischen Geistes umgeprägt.

S. 336.

Ich will nun versuchen diese mittelbare Verbindung zwischen Lóddfáfnismál und der lateinischen Schrift Descensus Christi ad inferos näher zu begründen.

Wenn die lateinische Schrift die zwei Brüder Karinus (oder Carinus, Charinus) und Leucius, oder wie in einigen Hss.[1]) steht Leutius und Carinus, als Verfasser einer schriftlichen Aufzeichnung über Christi Höllenfahrt nennt, so ist hier durch Confusion der Name einer einzigen Person zu Namen zweier Personen gemacht. Denn in Leucius und Carinus hat man einen erst gegen Ende des 4. Jahrh. auftauchenden Autornamen Leucius, bei Photius vollständiger Leukios Kharinos wiedererkannt. Dieser Mann wird als Verfasser verschiedener apokrypher Schriften, teils pseudoapostolischer Evangelien teils Apostelgeschichten, die bei verschiedenen ketzerischen Parteien umliefen, erwähnt, und wahrscheinlich hat die ursprüngliche Schrift über Christi Höllenfahrt ihn als Verfasser angegeben.[2])

Karinus und Leucius in der lateinischen Schrift über Christi Höllenfahrt, die mit Hinsicht auf den Namen durch Spaltung aus einer Person entstanden sind, sind wie eine: was vom einen gesagt wird, wird vom andern gesagt; all ihre Erlebnisse, ihr ganzes Auftreten, all ihre Berichte sind bis ins geringste Detail ein und dieselben. Wenn man diesen Ursprung und diese Eigentümlichkeit der zwei Brüder festhält, kann man es nur natürlich finden, dass Karinus und Leucius im nordischen Gedicht zu einer einzigen Person wurden.[3]) Für eine solche Verwandlung können nament-

1) Tischendorf 406.

2) Lipsius, »Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden« I, S. 83 f., 114 f.; Lipsius, »Die Pilatus-Akten«, S. 40 f.

3) Nach einer griechischen Hs. des Buches über Christi Höllenfahrt ist es nur einer der Simeonssöhne, der schreibt.

lich aus der volksmässigen Dichtung manche Analogien nachgewiesen werden.[4])

S. 337. Die von Loddfáfnir in den Hávamál gesprochenen Worte einzeln durchgehend will ich nun nachweisen, dass sie ihre Erklärung in der lateinischen Schrift von Christi Höllenfahrt finden.

Mál er at þylja »Zeit ists zu sprechen«. Das Verbum þylja kann bedeuten auf einförmige Art aufsagen, besonders Verse aufsagen, vor allem Zaubersprüche oder Formeln, die sich an mystische religiöse Vorstellungen knüpfen und magische Wirkung haben; wer solche Verse aufzusagen versteht, heisst *þulr.*[1]) Das Verbum *þylja* entspricht in den Hávamál 111 folgenden Ausdrücken in der lateinischen Schrift über Karinus' und Leucius's Bericht: loqui mysteria[2]), referre divinae maiestatis secreta,[3])

---

4) In der dänischen Ballade »Kong Diderik i Bertingsland« (Grundtvig, Danm. gl. Folkeviser Nr. 8) heisst es Str. 20:

Ther red Gynter her Gernaffl.

Dieser Sagenheld entstand aus den zweien Gunthere und Gêrnôt. In Str. 19:

Ther red Otte her Angeltu

ist gleichfalls dieser eine aus den zweien Oddr und Angantýr entstanden. In Grundtvigs Ausgabe von Danmarks gamle Folkeviser IV, 709 glaube ich nachgewiesen zu haben, dass die zwei Personen Gyrðr und Atli in den isländischen Rímur von Ormar, Giord und Alle oder Gierd und Arland in der dänischen Ballade von Ormer (Grundtvig Nr. 11) durch Spaltung aus der einen Person Örvaroddur in der färoeischen Ballade von Arngrims Söhnen entstanden sind. Diese zwei, die eins sind, wurden in Vedels Aufzeichnung der Ballade von Ormer wieder zu dem einen Tord af Valland zusammengeschmolzen. Aus nordischen Mythen könnte ich mehrere gleichartige Beispiele anführen ausser dem, dass Hyrrokkin in der Baldrsage durch Verschmelzung des Boreas und Zephyr entstand, die bei Homer vereint auftreten; s. S. 221/230.

S. 337. 1) Ueber das Wort *þulr* s. Egilssons Lexicon und Müllenhoffs DA. V, 1, S. 288—293, wo man auch Aufschluss über das entsprechende ags. *þyle* erhält, was mit »orator« glossiert wird. In den Fáfnismál 34 ist *þulr* nicht mit Müllenhoff, der hier Lünings Deutung wiederholt, als Schwätzer aufzufassen, sondern als »Zauberer«. Das jüngste Beispiel für den Gebrauch des Wortes gibt die Íslendingadrápa 18, wo es Skald bedeutet, s. Egilsson und Gislason Njála II, 553.

2) Tischendorf 391.

3) ebd.

referre divinitatis mysteria,[4]) enarrare mysteria dei.[5]) — »Zeit ists zu sprechen« d. i. »Jetzt ist die Zeit gekommen, da ich reden soll«. Hiemit kann der Ausdruck hora in den Worten des Erzengels Michael an Karinus und Leucius verglichen werden: »Ihr sollt sitzen wie Stumme, bis die Stunde kommt, dass der Herr selbst euch erlaubt seiner Gottheit Mysterien zu verkünden«.[1]) Wenn aber die Worte ***Mál er at þylja*** an die Spitze von Loddfáfnirs Rede gestellt sind, so hat das gewiss seinen Grund darin, dass die norrönen Skalden schon damals wie später, nach den Darlegungen Dietrichs und Müllenhoffs, versificierte Vorträge z. B. über mythische Gegenstände mit dieser oder einer ähnlichen Formel einzuleiten pflegten.[2]) S. 338.

Þular stóli á »auf des Sprechers Stuhl«: also spricht Loddfáfnir sitzend in einer Versammlung auf einem Stuhl, worauf der Mann, der mystische religiöse Verse aufsagt, zu sitzen pflegt. Dies hat sein Vorbild darin, dass Karinus und Leucius ihre Mitteilungen in der Synagoge[3]) sitzend[4]) abgeben. Während der Ausdruck ***þular stóli á*** die Situation der lateinischen Schrift treffend wieder gibt, stimmt er andererseits zu den heimischen Verhältnissen darin, dass der Vortragende in der Versammlung sitzt. Nach der Gylfaginning sagt Hár (der Hohe), die eine Person in der heidnischen Dreieinigkeit, zu Gangleri, der nach Valhǫll gekommen ist, um Aufschlüsse über die Götter zu erhalten: »Steh hin, während du fragst! sitzen soll, wer erzählt.«[5]) Als Gestumblindi, der vermummte Óđinn, in König Heiđreks Halle Rätsel aufgeben soll, bekommt er einen Stuhl zum Sitzen.[6])

Urđar brunni at, »am Urđarbrunnen« soll Loddfáfnir sprechen.

---

4) Tischendorf 407.

5) ebd. 406.

S. 338. 1) Tischendorf 407.

2) Vgl. Vǫluspá 14: Mál er dverga . . . telja; in der versificierten Liste (þula) in der Sn. E. I, 557: Mál er at segja manna heiti.

3) Tischendorf 391, 408.

4) ebd. 390, 408.

5) Sn. S. I, 36 = II, 254 (= G. 2).

6) Hervar. s. ed. Bugge. S. 335.

Im Folgenden, wo ich die Strophen über Yggdrasils Esche in der Vǫluspa behandeln werde, will ich versuchen wahrscheinlich zu machen, dass die heidnischen Nordleute sich den heiligen Fluss der Christen, den Jordan, als Urđarbrunnr, Urđarbrunnen, angeeignet haben, den sie in Verbindung mit der Schicksalsmaid Urđr S. 339. brachten. Karinus und Leucius erhielten, mit Christus aus der Welt des Todes zurückgekehrt, den Befehl über den Jordan zu ziehen, und sie wurden in den Fluten des Jordan getauft ehe sie in der Synagoge in Jerusalem von Christi Fahrt zur Hölle und Rückkehr aus ihr berichteten.[1]) Diess hat nach meiner Vermutung Anlass zu der Erzählung gegeben, dass Loddfáfnir »am Urđarbrunnen« sprechen soll.

Auf der andern Seite steht aber die Vorstellung, dass eine Versammlung, in welcher Enthüllungen über göttliche Mysterien gegeben werden, am Urđarbrunnen gehalten wird, gewiss in Verbindung mit der mythischen Vorstellung, dass die Asen täglich Ding unter Yggdrasils Esche[2]) am Urđarbrunnen[3]) hielten. Der Skald der von Loddfáfnir gedichtet, ist desshalb sicher nicht der, von welchem die Verwandlung des Jordan in den Urđarbrunnen ausgegangen ist.

Loddfáfnir fährt fort: sá ek ok þagđak, sá ek ok hugđak,[4]) hlýdda ek á manna mál; »ich sah und schwieg, ich sah und gab Acht, ich lauschte der Rede der Männer«. Oder mit anderen Worten: »bisher war ich stumm und andächtig, ich sah nur und lauschte; jetzt aber ist die Zeit gekommen, wo ich reden soll«. Hiemit stelle ich zusammen, was im Nicodemusevangelium gesagt wird, dass Karinus und Leucius mit keinem Menschen redeten, sondern stumm waren wie Tote[5]), bis sie in die Synagoge geführt wurden, denn der Erzengel Michael hatte ihnen gesagt: »Ihr sollt sitzen wie stumm, bis die Stunde kommt, dass der Herr selbst

1) Tischendorf 407.

2) Grímnismál 30, 29.

3) Sn. E. I, 70 = II, 262 (= G. 15).

4) Vgl. den Ausdruck *thahtun endi thagodun* Heliand 1284. 1386, 1583, 3871, eigentlich: »sie dachten und schwiegen«, von denen die schweigend und andächtig Jesu Worte anhörten.

5) Tischendorf 390.

euch erlaubt, zu berichten von Gottes Mysterien«.[6]) Was Loddfáfnir früher schweigend und andächtig sah und hörte und was er nun mitteilen soll, ist die Offenbarung der Wunderkraft des am Galgen gehenkten und vom Galgen herniedergefallenen Óđinn.

Sie hat zum Teil ihr Vorbild in dem, was Karinus und Leucius »die göttlichen und heiligen Mysterien, die wir gesehen und gehört«[1]) nennen. S. 340.

Loddfáfnir fährt fort: Of rúnar heyrđa ek dœma, né um ráđum þǫgđu Háva hǫllu at, Háva hǫllu í, heyrđa ek segja svá. »Von mystischen Zeichen hörte ich sie reden, auch schwiegen sie nicht von der Deutung (der Zeichen) bei des Hohen Halle, in des Hohen Halle, so (folgende Worte) hörte ich reden.« Eine hiemit übereinstimmende Erklärung über die Stätte, wo Loddfáfnir die mystischen Mitteilungen hört, gibt die Schlussstrophe: Nú eru Háva mál kveđin Háva hǫllu í »jetzt sind des Hohen Reden hergesagt in des Hohen Halle«.

Karinus' und Leucius' Berichte über die Mysterien, die sie gehört und gesehen, schliessen mit der Erzählung, dass Christus aus der Welt der Toten mit der Schaar der Erlösten auffährt und dass diese ins Paradies geführt werden. Háva hǫll, des Hohen Halle, im heidnischen Gedicht hat sein Vorbild im »Paradies« der christlichen Schrift.

Wie Hávi »der Hohe« im heidnischen Gedicht Bezeichnung Óđins ist, so brauchen altenglische Dichter héah (hoh) stets als Epitheton Christi, Gottes, und nennen Christus héahcyning »Hochkönig«. Im Nicodemusevangelium wird Christus als *altissimus* bezeichnet. Christliche isländische Dichter brauchen den Ausdruck »Gottes Halle«. Ein entsprechender Ausdruck ist das biblische »In meines Vaters Haus sind viele Wohnungen«.

Nach Loddfáfnis einleitenden Worten, die schliessen: heyrđa ek segja svá »ich hörte so (folgende Worte) sprechen« sollte, wie oben bewiesen, unmittelbar Óđins Rede folgen: »Ich weiss, dass ich hieng am windigen Holz volle neun Nächte mit dem Speer

6) Tischendorf 407.

S. 340. 1) Tischendorf 406. Vgl. scribamus quod vidimus et audivimus. Tisch. 391.

verwundet, Óđinn gegeben, (ich) selbst mir selbst, an dem Baum, von dem Niemand weiss, aus welches Baumes Wurzeln er aufspriesst.« In dem Bericht des Karinus und Leucius wird oft die Kreuzigung besprochen; sie wird darin auch von Christus selbst erwähnt. Aber Karinus und Leucius lassen Christus nicht an oder in dem Paradies einen eigentlichen Bericht von seiner Kreuzigung S. 341. geben. Hier zeigen also Hávamál eine Abweichung von der lateinischen Schrift Descensus Christi ad Inferos. Aber diese Abweichung hat ein Seitenstück im ags. Gedicht Crist und Satan, welches mit den Cädmon zugeschriebenen Dichtungen in einer Hs. aus dem 10. oder Anfang des 11. Jhd. bewahrt ist. In diesem Gedicht, dessen Abfassungszeit strittig ist,[1]) wird unter Anderem Christi Höllenfahrt und Wiederkehr aus der Toteswelt sowie seine Himmelfahrt erzählt. Die Schilderung gründet sich zum Teil auf den zweiten Abschnitt des Nicodemusevangeliums.[2]) Der Verfasser hat jedoch diese Schrift kaum vor sich liegen gehabt, sondern kannte ihren Bericht eher aus mündlichen Mitteilungen. In dem ags. Gedicht wird berichtet, dass Christus, nachdem er mit den Erlösten aus der Welt der Toten zum Himmel aufgestiegen ist,[3]) zu den Seligen spricht. Seine Rede schliesst mit folgenden Worten: »Ich betete für euch, da die Männer mich stachen am Holz, mit dem Spiess am Galgen, und der Jüngling dort mich schlug; und ich kam wieder empor zum ewigen Jubel beim heiligen Herrn [ins Himmelreich].«[4])

Wie nach dem ags. Gedicht Christus, nachdem er aus der Hölle zum Himmel aufgestiegen ist, zu denen spricht, die mit ihm von den Toten auferweckt und gen Himmel gefahren sind, und ihnen erzählt, wie er am Galgen hieng, so erzählt in den Hávamál

---

1) Nach Wülcker (Das Evang. Nicodemi in der abendld. Lit. S. 12) stammt es aus dem 9. Jhd., nach ten Brink, der drei Gedichte scheidet, aus dem Schluss des 9. oder Anfang des 10. Dagegen nimmt Groschopp (Anglia VI, 264) an, dass »Crist und Satan« älter ist als Cynewulf, und vermutet in ihm eine Umarbeitung eines cädmonschen Gedichtes. Vgl. Wülcker Grundriss S. 131.

2) S. namentl. Albin Kühn »Crist und Satan« S. 10—15.

3) Greins Bibliothek der ags. Poesie[1] 1, S. 141, v. 457 ff.

4) V. 509—513.

Óđinn, »der Hohe« (der hier an Christi Stelle getreten ist), in des Hohen Halle (mit welchem Ausdruck der nordische Heide das Wort Paradies wiedergibt) zu Loddfáfnir (der für Leucius und Carinus, die mit Christus von den Toten auferstanden, eingetreten ist) wie er am Galgen hieng. Es ist nicht meine Meinung, hierin einen mittelbaren Einfluss des ags. Gedichtes auf die Hávamál zu erkennen. Ich führe die Darstellung des englischen Dichters nur an, um zu zeigen, dass die Verbindung zwischen dem Nicodemusevangelium und Loddfáfnis Mitteilung dadurch nicht aufgehoben wird, dass Óđinn selbst dem Loddfáfnir von dem Hängen am Galgen erzählt. S. 342.

Doch nicht von Óđinn allein hat Loddfáfnir geheimnissvolle Berichte »an des Hohen Halle, in des Hohen Halle« gehört. Dies ergibt sich aus Loddfáfnis Worten: hlýdda ek á manna mál; of rúnar heyrđa ek dœma, né um ráđum þǫgđu: »ich lauschte den Worten der Männer. Von geheimnissvollen Zeichen hörte ich (sie) sprechen, auch verschwiegen sie nicht die Deutung (der Zeichen)«.

Da diese Leute, auf deren Worte Loddfáfnir lauschte, an und in des Hohen Halle gesprochen haben, und da sie, wie Óđinn selbst, ihm Aufschlüsse über geheimnissvolle Zauberzeichen gegeben haben, können sie nicht gewöhnliche, hier auf Erden lebende Menschen gewesen sein, sondern sind notwendig als Wesen zu denken, die tiefer eingeweiht worden waren und die in näherem Verhältniss zu Óđinn stunden.[1]) Dieser Zug erklärt sich seinem Ursprung nach aus dem Bericht des Karinus und Leucius, dass sie im Paradies Enoch, Elias und den gekreuzigten, bekehrten Schächer von den göttlichen Wundern reden hörten, die mit ihnen vorgegangen waren, und dass sie ferner die Patriarchen und Propheten in Lob und Preis ausbrechen hörten und Befehle vom Erzengel Michael empfiengen.[2])

Ich habe oben nachgewiesen, dass die Worte, mit welchen Loddfáfnir seine Angaben über die Offenbarungen von Óđins Opferung am Galgen einleitet, ihre Erklärung in den Mitteilungen

1) Ausgesprochen von Uhland, Schriften VI, 351.

2) Es ist also nicht statthaft, *manna mál* in Háv. 111 mit Müllenhoff in *Háva mál*, oder mit Vigfússon in *meyja mál* zu ändern.

des Karinus und Leucius über den gekreuzigten, zur Hölle niedergefahrenen und auferstandenen Christus finden. Diese Verbindung wird nun auch Licht über den Namen der Person werfen, zu welcher Óđinn über sein Hängen gesprochen hat.

Im Namen Loddfáfnir finde ich eine poetische Uebersetzung der zwei fremden Namen. Das erste Glied in Loddfáfnir *lodd-* steht in Verbindung mit dem Verbum *loda*, Praet. *lodda*, hängen an, kleben, sich heften.[1]) Das zweite Glied *fáfnir* bedeutet »der Umfangende«, »der Umarmende«. Dies wird dadurch bewiesen, dass das Wort als Name des Drachen, den der Vǫlsung Sigurđr tötete, die Nebenform Fađmir hat, die besonders norwegischen, nicht isländischen Handschriften eigen zu sein scheint.[2]) Die Wortform *fáfnir* ist aus **fámnir* entstanden und diese wiederum aus **fađmnir*, wie *Skáney* aus **Skađney*, *hvárir* aus **hvađrir*; sie ist mittelbar von *feđma* abgeleitet, wie *Draupnir* von *dreypa* usw. Der Name Loddfáfnir ist also seiner Zusammensetzung nach eine poetische Bezeichnung für einen Mann »der fest umfängt«, »der (eine andere Person) mit den Armen fest umschlingt«.[3]) Die Bedeutung des Namens findet keine Erklärung oder bestimmte Anknüpfung in der mythischen Verbindung in der er in den Hávamál auftritt. Aber gerade dies bestärkt die Ansicht, dass der Name nicht von dem Skalden, der die Strophen dichtete, in

S. 343.

---

1) Vgl. z. B. Fms. XI, 385: *loddu þau saman* (hiengen zusammen); Fas. III, 387: *hón loddi á* (hielt fest an) *hringinum*. *dd* in Loddfáfnir hat wohl am wahrscheinlichsten denselben Ursprung wie im neuisl. *loddi* »a shaggy dog«, norw. Dial. *lodde*, Haarsocken, im schwed. Dalmål *ludda*, grober Pantoffel, und z. B. im ags. *rudduc*, Rotkehlchen.

2) Die Form *Fadmir* findet sich þidr. s. S. 181 in dem norwegischen Pergamentcodex; im Háttalykill Rǫgnvalds jarls 4, 2 und 24, 3, einem Gedicht, das in einer Abschrift nach einem norwegischen Original vorliegt; Fms. X, 359 in einer norwegischen Abschrift nach einem isländischen Original der Uebersetzung von Odds Óláfss. Trygg. Endlich findet sich die Form in dem versificierten Konungatal in der Flat. II, 522 (= Fms. X, 425); dass diese Abschrift sich auf ein norwegisches Original gründet, dafür sprechen folgende Formen: *ryddiz* 25, 2 für *hrydisk; rinum* 32, 2 für *hringum*; *risi* 42, 2 für *hrísi*; *haf* 2, 5 für *kef*.

3) Wenn der Drache Fáfnir, Fadmir d. i. Umarmer heisst, ist er dadurch als der (das Gold) umschlingende bezeichnet.

welchen Loddfáfnir genannt wird, oder überhaupt von den Nordleuten geradezu frei erfunden worden ist (denn dann würde man einen Namen gewählt haben, der sich für die mythische Situation eignete), sondern dass er im Gegenteil die Uebertragung eines fremden Namens ist, dessen vermeintliche Bedeutung für die Nordleute bestimmend war.

Ich habe früher[4]) bewiesen, dass die Nordleute im Mittelalter bei schriftlicher Uebertragung fremder Schriften in ihre Muttersprache nicht selten die ausländischen Namen übersetzten, um sie dadurch besser in den heimischen Vorstellungskreis einfügen zu können. Aber es zeigt sich dabei wiederholt, dass die fremden Namen missverstanden wurden, wie z. B. wenn Titus Livius zu Teitr dem Missgünstigen wurde. Bei dem Isländer, der in seiner Erzählung von Romulus und Remus sich zweimal auf Teitr den Missgünstigen beruft, findet dieser Beiname »der Missgünstige« durchaus keinen Anhaltspunkt und keine Erklärung. Die einzige mögliche und zugleich vollständig sichere Erklärung dieses Zunamens ist die, dass er Uebersetzung von Livius ist, was fälschlich mit lividus verwechselt wurde.

S. 344.

Solche falsche Uebersetzungen fremder Namen konnten noch leichter bei mündlicher Uebertragung ausländischer Mythen und Sagen in der letzten Zeit des Heidentumes vorkommen, denn damals darf man einen grösseren Drang, alles Fremde ins Einheimische zu übertragen und ein geringeres Verständniss für das Fremde voraussetzen.

Der oben besprochene Verfasser der apokryphen biblischen Schriften scheint einen griechischen Namen, Leukios Kharinos, nicht einen lateinischen Lucius Carinus[1]) getragen zu haben. Aber unkritische und halbgelehrte Mönche auf den britischen Inseln, die im 8. oder 9. Jahrhundert in der lateinischen Schrift lasen oder von den zwei Männern hörten, die Christi Höllenfahrt erzählten, mussten von vornherein wohl ihre Namen als lateinische auffassen.[2])

S. 343. 4) S. 128 f. [133].

S. 344. 1) Lipsius Apokr. Apostelgeschichten I, 84.

2) So wurde *Paris*, der Name des trojanischen Königssohns, im Mittelalter oft (z. B. bei Konrad von Würzburg) als der »gerechte« erklärt nach dem lat. *par*, gleich.

Statt *Leucius*, *Leutius* haben mehrere Handschriften des lateinischen Werkes *Lentius* oder *Lenthius*[3]) und so war der Name in Hss. geschrieben, die sich in England fanden;[4]) *Lentius* fasste S. 345. man nach meiner Vermutung als Ableitung von lat. *lentus*, was »festhängend«, »festhaltend«[1]) bedeuten kann, und hievon ist dann das erste Glied von *Loddfáfnir* geradezu eine Uebersetzung. Den Namen *Karinus* oder *Carinus* fasste man als Ableitung von *carus* mit der Bedeutung »geliebte Person« oder »Liebster«. Dies war natürlich, da im mittelalterlichen Latein eine Reihe neuer Adjektive und Substantive auf *-inus* gebildet wurden; wie denn im ital. gesagt wird *carino mio* »mein Lieber«. Gerade der Umstand, dass der Name *Lentius* in Verbindung mit *Carinus* auftrat, konnte leicht den Anlass geben, dass man bei *Lentius* daran dachte, dass *lentus* von den Armen, die sich fest um Einen schlingen, gebraucht wurde. *Loddfáfnir* ist also eine poetische Uebersetzung von *Lentius Carinus*.

VIII.

Nach der Strophe, in welcher Óđinn ausspricht: »Ich weiss, dass ich hieng am windigen Baum« folgt:[2])

Viđ hleifi mik sœldu[3])
né viđ hornigi;
nýsta ek niđr,
nam ek upp rúnar,
œpandi nam,
féll ek aptr þađan.

S. 344. 3) Tischendorf 390, Anm. 3.

4) Hss. des northumbrischen Gedichtes Cursor Mundi aus dem 14. Jhd. haben *Lenthius* (Morris's Ausg. S. 1022 f., 1058 f.).

S. 345. 1) Ich verweise namentlich auf folgende Stellen: Artius atque hedera procera adstringitur ilex, Lentis adhaerens bracchiis Hor. Epod. 15, 6; lenta vincla bei Plaut. Men. 1, 1, 18; lentum vimen: toch gerd in den ags. Epinalglossen (ed. Mone Nr. 471, Sweet 614), (d. i. zähe Gerte) eigentlich Erklärung eines Ausdruckes bei Vergil.

2) Hávam. 139.

3) Die Hs. hat *seldo*, was bisher nicht verstanden wurde. Es kommt nicht von *selja*, was in seiner gewöhnlichen Bedeutung hier sinnlos wäre, kaum auch von *sæla*, sondern von *sœla*; e bezeichnet im Cod. reg. öfter

»Mit Brot erquickten sie mich nicht, auch nicht mit (dem) Horn; ich spähte nieder, ich nahm geheimnissvolle Zeichen herauf, schreiend nahm ich sie, ich fiel wieder herab.« S. 346.

Der negative Ausdruck von dem am Galgen hängenden Óđinn »Mit Brot erquickten sie mich nicht, auch nicht mit Horn«[1]) enthält freilich weniger als was positiv von Christus gesagt wird, als er am Kreuze hieng: »sie gaben ihm Galle zu essen und Essig zu trinken«, aber er lässt sich hiemit doch wohl vereinigen. Mit *mik sældu* in Verbindung mit *né viđ hornigi* ist deutlich gesagt, dass Óđinn, da er am Galgen hieng, vor Durst verschmachtete; Jesus sagte unmittelbar vor seinem Tod am Kreuz »Mich dürstet«. Nach der negativen Aeusserung: »Mit Brot erquickten sie mich nicht, auch nicht mit einem Horn« fehlt ein Zeilenpaar in der Strophe,[2]) allein wie weit das verlorene Zeilenpaar eine positive Angabe darüber, was man dem Gott zu essen und zu trinken gab, enthielt, lässt sich nicht bestimmen.

Óđins Worte »ich spähte nieder« sind möglicherweise daraus entstanden, dass ein nordischer Heide die Worte des Johannisevangeliums (19, 30) über den sterbenden Jesus »er neigte sein Haupt« hörte, und diess missverstand, als ob Jesus sein Haupt geneigt hätte, um in die Totenwelt hinabzusehen, die er besuchen sollte.

---

den i-Umlaut von ó s. m. Ausg. S. VIII. Das gleiche Verbum kommt vor im altnorw. Homilienbuch S. 96, 26—27: Vatn slœcver æld . . . oc sœler þorsta . . . Sva slœquer hæilog skirn æilifan æld . . . oc sœler andar þorsta. Es bedeutet eigentlich »kühlen« und verhält sich zu *svalr* wie got. *gasóþjan* zu *saþs*. Zur Bedeutung vgl. altschwed. hun beddis en vatndropa at suala sine tungo. Zum Gebrauch von *viđ* Háv. 139 vgl. z. B. þessar eyjar eyddu Norđmenn viđ eldi (Fms. X, 134); ausa e-t viđ moldu.

S. 346. 1) Vgl. Grímn. 2, wo der gequälte Óđinn sagt: »Acht Nächte sass ich zwischen den Feuern hier, und Niemand bot mir Speise«.

2) Nach meiner Ansicht ist die Strophe nicht, wie Sievers (Beiträge zur Skaldenmetrik II, 357) und Müllenhoff (D. A. V, 270) annehmen im ljóđaháttr, sondern in fornyrđislag. Hiefür spricht 1) die Zeile *fell ec aptr þadan*, wo beim ljóđaháttr die Allitteration fehlen würde; 2) die Zeile *nysta ec* (ursprünglich *nýstak*) *niþr*, denn eine für sich allitterierende Zeile von diesem Typus kann im ljóđaháttr nicht nachgewiesen werden; 3) dass in *nam ec vp rúnar* die Allitteration besser auf *nam* als auf *upp* ruht. Z. 1—2

S. 347. Óđinn sagt: »ich nahm Runen herauf« das will sicher sagen »ich eignete mir aus der Tiefe Runen an«; dass *upp* hier jedenfalls in lokaler Bedeutung zu verstehen ist, sieht man aus dem Gegensatz zum Vorausgehenden »ich spähte nieder«.

»Runen« das ist »geheimnissvolle Zeichen«. Man glaubte, dass der eingeritzten Rune eine geheime magische Kraft innewohne, die durch die Zauberformel in Wirksamkeit gesetzt würde, welche gleichzeitig mit der Ausführung des Zauberzeichens gesprochen wurde. Die Runen, die Óđinn sich aneignet, sind also Zauberzeichen, an welche seine magische Herrschaft über die ganze äussere Natur und über den Sinn der Menschen gebunden ist. Er opfert sich selbst am Galgen, um sich die Runen anzueignen, um zum Gebrauch für sich und Andere magische Herrschaft über die gesammte Natur zu erlangen.

Hier sind wieder ursprünglich germanische Vorstellungen mit christlichen zusammen geschmolzen. Óđins Runenkunde tritt nicht bloss in dem hier zu betrachtenden Abschnitt der Hávamál und in der Ynglinga saga (Kap. 7), deren Verfasser jene gekannt hat, auf. In einem Abschnitt der Sigrdrífumál, der mehrere Berührungspunkte mit dem Rúnaþáttr der Hávamál aufweist, auf welchen ich aber hier nicht näher eingehen will, werden hugrúnar (Sinnrunen, Gedankenrunen) besprochen, die Hroptr d. i. Óđinn »riet, ritzte und ausdachte«. Nach der dänischen Volkssage erzählt Saxo, dass Óđinn Zauberrunen in Baumrinde ritzte (cortice carminibus adnotato) und Rind damit berührte, worauf sie wahnsinnig wurde. Weniger Gewicht lege ich darauf, dass Óđinn in schwedischen Aufzeichnungen aus neuerer Zeit als Runenmeister auftritt. So wird in einer Aufzeichnung aus Niudung in Småland berichtet, dass der Zauberer Kittil Runske (der seinen Ursprung in Ketill Hæingr hat) seine übernatürliche Macht dadurch bekam, dass er dem »Oden eller bergagubben i Ufvelaberg« (Óđinn oder

---

wurden erweitert, da sie im Gegensatz zu 3—6 málaháttr zeigen. Ihre ältere Form kann gewesen sein:

Hleifi sœldomk | né hornigi.

Diess macht im Sinn keinen Unterschied.

der Alte vom Ufvelaberg) seine drei Runenstäbe (runokaflar) stiehlt.[1])

Óđins Runenkenntniss steht in engster Verbindung mit seiner Tüchtigkeit als Skalde, besonders in Zauberversen *galdrar*, sowie zugleich mit seinem Auftreten als Zauberer, seiđmađr.[1]) Auch S. 348. bei den Deutschen war Wodan bekannt als vor Allen der Zaubersprüche kundig, wie der Merseburger Zauberspruch zeigt. Als »Balders« Fohlen den Fuss verrenkt hat und verschiedene Göttinnen Segen darüber gesprochen, segnet zuletzt Wodan, wie er wohl konnte; da richtet sich der Fuss wieder ein. Wir dürfen desshalb annehmen, dass auch die Vorstellung, dass Óđinn (Wôdan) Zauberrunen zu ritzen versteht, altgermanisch ist und bei den Deutschen in gleicher Weise bekannt war. Aber erst durch die Verbindung dieser einheimischen mythischen Vorstellung mit christlichen Erzählungen ist die mythische Vorstellung entstanden, dass Óđinn durch Selbstopferung am Galgen sich Runen, d. i. magische Herrschaft über die gesammte Natur aneignete. Diese Vorstellung schliesst sich an die Worte des Nicodemusevangeliums, dass Jesus durch seinen Kreuzestod (der in der erwähnten Schrift zunächst nicht als Sühnopfer für die Sünden der Menschen aufgefasst wird) die Herrschaft über die ganze Welt erhalten soll.[2]) Die Wundertaten, die Jesus vollbringt, heissen hier mysteria per mortem crucis;[3]) und ich erinnere hiebei daran, dass *mysteria* die ursprünglichere Bedeutung von *rúnar* ist. An den einheimischen Begriff von »Runen« haben sich in den Hávamál, wie wir später deutlicher sehen werden, Vorstellungen angeschlossen, welche die Christen im Mittelalter mit dem Kreuzeszeichen als einem Zauberzeichen, das mit magischer Kraft wirkte, verbanden. Die nordische Vorstellung unterscheidet sich namentlich darin, dass sie den Gott schon am Galgen sich »Runen aneignen« lässt.

S. 347. 1) Hyltén-Cavallius »Wärend och Wirdarne« I, S. 222 f.

S. 348. 1) Vgl. Ynglinga s. Kap. 7, besonders: Allar þessar íþróttir kendi hann međ rúnum ok ljóđum, þeim er galdrar heita; fyrir því eru Æsir kallađir galdrasmiđir.

2) Tischendorf 400.

3) Tischendorf 391.

Óđinn sagt: »ich nahm Runen auf, schreiend nahm ich sie.« Das will sagen »schreiend vor Schmerz«.[4]) In diesem S. 349. Participium finde ich den Nachklang des christlichen Berichtes, dass Jesus am Kreuz, gerade vor seinem Tod »mit lauter Stimme« rief, was in einem englischen Gedicht aus dem späteren Mittelalter wiedergegeben ist: er gab seinen Geist auf »mit schrillem Schrei«.[1])

Christus gibt den Geist auf sofort nachdem er mit lauter Stimme gerufen hat; Óđins Leiden am Galgen ist gleichfalls zu Ende, nachdem er den Schrei ausgestossen, denn unmittelbar nach »schreiend nahm ich« heisst es: féll ek aptr þađan »ich fiel wieder herab« (d. i. vom Holz). *aptr* »wieder« gibt hier das Wiedereintreten des vorigen Zustandes, da Óđinn nicht am Baume hieng, an. Ganz so ist *iterum* in der apokryphen Vindicta Salvatoris[2]) bei der folgenden Mitteilung über Christus gebraucht: in cruce suspensus est et iterum de cruce depositus.[3]) Wenn ich den Ausdruck »ich fiel wieder herab« mit dem Ausdruck »Da begann ich fruchtbar zu werden« (Str. 141) vergleiche, scheint es mir klar, dass Óđinn hier bildlich als Frucht des Baumes[4]) bezeichnet ist, die abfiel, als sie überreif geworden. Hiezu erinnere ich daran, dass die christlichen Hymnendichter im früheren Mittelalter, z. B. Venantius Fortunatus, oft Christus bildlich als Kreuzesfrucht be-

---

S. 348. 4) Dieses *œpandi* ist auf verschiedene Arten aufgefasst worden. Uhland, Schriften VI, 371, vergleicht es mit dem Gebrauch von *gala* für Zaubersprüche; aber hier ist nicht die Rede vom Singen der Sprüche, sondern im Gegenteil von der ersten Aneignung der Runen. Lüning übersetzt »in dem ich Stimme bekam«; aber Ausdrücke, die neugebornes Leben bezeichnen, passen nicht vor féll ek aptr þađan. Wisén (Oden och Loke 45) übersetzt 'ropande' (rufend), was er erklärt: »Mit der Einsicht in die Natur der Dinge folgte auch die Gabe sie recht zu benennen«; aber diese Erklärung passt kaum zu der Bedeutung von *œpa*. Vigfússon meint, dass *œpandi* entstellt sei aus *opgaldr* oder einer ähnlichen Zusammensetzung mit *op-*.

S. 349. 1) With schrikes schrylle im Gedicht Festivals of the Church bei Morris Legends of the Holy Rood p. 216.

2) Tischendorf 473.

3) Ich erwähne dies als Erklärung für die Anwendung von aptr, aber nicht in der Meinung, dass *aptr* eine Uebersetzung von *iterum* der lateinischen Schrift wäre.

4) So fassen den Ausdruck auch Lüning, Simrock (Myth.[5] S. 219) Wisén (Oden och Loke S. 64) u. a. m. auf.

zeichnen. Namentlich vergleiche ich den Ausdruck in einem lateinischen Gedicht von 69 Hexametern, welches das Kreuz besingt.[5]) Unter dem Bilde eines Baumes wird hier die Entwicklungsgeschichte des Christentumes von der Kreuzigung bis zur Ausgiessung des heiligen Geistes dargestellt. Man hat im Mittelalter als Verfasser teils den Cyprian, der um die Mitte des dritten Jahrhunderts lebte, bezeichnet, teils den Rhetor C. Marius Victorinus, der um die Mitte des 4. schrieb; aber älter als aus dem 5. Jahrhundert scheint das Gedicht nicht zu sein.[1]) Es wird von Beda angeführt,[2]) und wir dürfen desshalb annehmen, dass es den Geistlichen auf den britischen Inseln im 8. und 9. Jahrhundert bekannt war. Ich denke mir dieses lateinische Kreuzgedicht keineswegs als eine der unmittelbaren Quellen der norrönen Mythendichtung; aber ich vermute, dass Bilder und Ausdrücke aus jenem sich in geistlichen Kreisen auf den britischen Inseln verbreitet haben und von hieraus, möglicherweise durch mehrere Mittelglieder hindurch, weiter zu den nordischen Skalden gedrungen sind. In dem erwähnten lateinischen Gedicht wird der Gekreuzigte als erste Frucht des Kreuzbaumes dargestellt,[3]) die, nachdem der Same gereift war, vom Baume fiel und vom Schoss der Erde aufgefangen wurde.[4]) Der Ausdruck des heidnischen Gedichtes: »ich fiel wieder herab« stimmt hiemit überein, und da die Worte des christlichen Dichters von der Frucht, die vom Baum fiel und von der Erde aufgefangen wurde, einen poetischen bildlichen Ausdruck für den gestorbenen Jesus enthalten, der vom Kreuze genommen und begraben wurde und der darauf zur Unterwelt nieder fuhr, so haben wir hierin nach meiner Meinung zugleich den Ursprung zu der Vorstellung, dass Óđinn vom Galgenbaum fiel, an dem er hieng.

S. 350.

S. 349. 5) Herausgegeben u. A. in Hartels Ausgabe des Cyprian III, 305 ff. und bei Gretser De cruce Christi III, 2, p. 552 sqq.

S. 350. 1) Ebert, Geschichte der Literatur des Mittelalters I, 304.

2) In Bedas Schrift De Locis Sanctis Kap. 2 werden die beiden ersten Verszeilen citiert. Hier wird Victorinus Pictaviensis als Verfasser genannt.

3) V. 3—4: Hic ego de sterili succisum robore lignum | Plantatum memini fructus genuisse salubres.

4) V. 11—12: Quem (sc. fructum) tulit hoc (sc. lignum) primo, maturo semine lapsum | Concepit tellus.

Die Darstellung der Hávamál fährt mit Str. 141 fort:

þá nam ek frævask
ok fróðr vera
ok vaxa ok vel hafask;
orð mér af orði
orðs leitaði,
verk mér af verki
verks leitaði.[5])

S. 351. »Da begann ich zu keimen (oder fruchtbar zu werden) und verständig zu werden und zu wachsen und wohl zu gedeihen (oder mich zu befinden); Wort schuf mir vom Wort (neues) Wort, Werk schuf mir vom Werk (neues) Werk.«

In dem Ausdruck *frævask* setzt sich das Bild aus dem Pflanzenleben fort, welches wir schon in »ich fiel« gefunden haben. Der Same der Frucht, die vom Baum gefallen, keimt im Erdboden, und die Keime wachsen herauf. Ich vergleiche hiemit die Darstellung des lateinischen Kreuzgedichtes:[1]) Die Erde fing die Frucht auf, die herniederfiel, als ihr Same gereift war, und am dritten Tag wuchs empor ein wunderbarer Schössling, der gesegnet war mit der Frucht des Lebens. Der Ausdruck *frævask* (von *fræ*, Same) in den Hávamál steht dem Ausdruck *maturo semine* des lateinischen Gedichtes nahe. Aber das Bild aus dem Pflanzenleben wird in den Hávamál nicht festgehalten; *fróðr vera* »verständig werden« ist nur aufs Menschenleben anwendbar. Ich hebe die nahe Verwandtschaft zwischen dem hier gebrauchten Ausdruck vaxa ok vel hafask und den Worten Hann nam at vaxa ok vel dafna (Er begann zu wachsen und wohl zu gedeihen) hervor, welche in der Rígsþula 8 von einem neugeborenen Kind gebraucht

---

S. 350. 5) Die Verszeilen brauchen nicht, wie Thaasen, Nord. Tidskr. II, 4, S. 113 und Vigfússon Corp. Poet. I, 468 meinen, zu einer Zeit entstanden sein, wo man noch *word* sagte; vgl. Helg. Hjǫrv. 15: Atli ek heiti, | atall skal ek þér vera; Vspá 50: snýsk jǫrmungandr | í jǫtunmóði. Das zweite leitaði betrachte ich nicht mit Müllenhoff. D. A. V, 271, als Interpolation, sondern als eine Spur davon, dass die Strophe ursprünglich im fornyrðislag gedichtet war, wie Str. 139. Der ursprüngliche Ausdruck ist wohl: þá namk vaxa | ok vel hafask; vgl. Rigsþ. 8: Hann nam at vaxa | ok vel dafna.

S. 351. 1) V. 11—14.

werden. Es heisst nicht ausdrücklich, dass der am Galgen geopferte und vom Galgen gefallene Óđinn tot ist. Aber die Worte der Str. 141 drücken doch bestimmt die Vorstellung aus, dass Óđinn vom Galgen gefallen ein neues Leben beginnt und in diesem sich zu grösserer und grösserer Kraft entfaltet.

Dieses Wachstum und die Entfaltung Óđins scheint man sich in der Tiefe beginnend gedacht zu haben. Denn Óđinn hat gesagt, dass er »fiel vom« Baum, und dass er darauf »fruchtbar wurde«, wie Samen im Schoss der Erde, und erst in Str. 145 wird erzählt, dass Óđinn »auf stand« und »zurück kam«, nämlich aus der Tiefe. S. 352.

Wenn also in der Tiefe Óđinn sich zu grösserer und grösserer Kraft zu entwickeln beginnt, darf man diess wohl mit der im Nicodemusevangelium erscheinenden Auffassung der Höllenfahrt Christi in Verbindung bringen, wornach seine Herrlichkeit mit dieser Niederfahrt beginnt, indem er in der Welt des Todes als der göttliche, Alles besiegende Herr auftritt.

Des Zusammenhanges halber habe ich Strophe 141 vor Str. 140 behandelt. Die letztere lautet:

Fimbulljóđ niu
nam ek af enum frægja syni
Bǫlþórs Bestlu fǫđur,
ok ek drykk of gat
ens dýra mjađar
ausinn Óđreri.

»Neun kräftige Verse lernte ich von dem berühmten Sohn Bǫlþórs des Vaters der Bestla, und ich bekam einen Trank des köstlichen Methes, von Óđrerir geschöpft.«

Diese Strophe scheint mit Óđins später folgender[1]) Aufzählung der Zaubersprüche (ljóđ), die er kann, in Verbindung zu stehen. Wenn Óđinn in Str. 140 sagt, dass er neun Verse gelernt hat, im Folgenden aber, dass er 18 kann, so scheint dies seine Erklärung in der Aeusserung Str. 141, 4—5 »Wort schuf mir neues

S. 352. 1) Str. 146—163.

Wort aus dem Wort« zu finden. Man darf hieraus wohl schliessen, dass die Verse die Ođinn gelernt hat, die neun an der Zahl betrugen, (wie er auch neun Nächte am Galgen hieng) vermöge seiner geistigen Fruchtbarkeit und Schöpferkraft bei ihm zu achtzehn wurden.

Ein Mythus, den wir besonders aus Háv. 104—110 und aus der Snorra-Edda kennen, erzählt, wie Ođinn den Skaldenmeth mit Hülfe der Tochter Suttungs, Gunnlǫđ, gewann, welche denselben in einem Berg bewachte. Óđrerir ist nach der Sn. E.[2]) der Name eines Kessels, worin der Skaldenmeth war, und Háv. 107, wo erzählt wird, wie der mit Gunnlǫđ's Hülfe gewonnene Trank in das Heim der Götter hinauf gekommen, heisst es, dass Óđrerir hinauf kam. Wenn aber in Str. 141 gesagt wird, dass Óđinn wie ein Reis aus dem Erdboden emporwuchs, oder wie ein neugeborenes Kind, so scheint in Str. 140, wo Óđinn berichtet, er habe einen Trunk von dem Skaldenmeth bekommen, nicht die Rede davon sein zu können, dass er diesen Trank mit List und schönen Worten durch sein Liebesverhältniss mit Gunnlǫđ bekomme.[1])

S. 353.

Hieraus folgt jedoch keineswegs,[2]) dass die Erwähnung des Skaldenmethes in Verbindung mit Ođins Hängen und Fall vom Galgen sich auf eine sinnlose Interpolation gründet. Es beweist nur, dass die mythische Vorstellung, wonach Óđinn vom Skaldenmeth zu trinken bekommt, nicht notwendig an den Mythus von Gunnlǫđ gebunden ist. Der Sinn scheint hier der zu sein, dass der Trank der Begeisterung, der Inspiration, dem Óđinn die Fähigkeit gibt Zaubersprüche (ljóđ) so zu sprechen, dass sie wirksam werden.[3])

S. 352. 2) Sn. E. I, 216—222 [Br. LVII ff.].

S. 353. 1) »Von dem Liebeshandel mit Gunnlǫđ kann hier vor V. 141 nicht die Rede sein« (Müllenhoff D. A. V, 270 f.).

2) Dies scheint Müllenhoff zu meinen.

3) Ich habe jedoch nicht darüber klar werden können, ob diese Strophe auf ihrem rechten Platz steht. Wenn diess der Fall, so müssen wir uns denken, dass es die Zaubersprüche, die Óđinn lernt, und der Trunk vom Skaldenmeth, den er bekommt, sind die zuerst sein reiches Wachstum und die Entfaltung hervorgerufen, die in Str. 141 besprochen sind. Hiegegen scheint doch der Umstand zu sprechen, dass Óđinn in Str. 139 und 141 als die reife Frucht aufgefasst wird, die vom Baum gefallen ist. Diese

Nachdem der gekreuzigte und himmelgefahrene Jesus die Verheissung des heiligen Geistes vom Vater erlangt,[4]) giesst er den heiligen Geist über die Apostel aus, so dass sie in neuen Zungen reden und Kraft erhalten wunderbare Taten zu vollbringen. Einige sagen hierüber spottend, die Apostel seien voll süssen Weins.[5]) Das in lateinischen Hexametern abgefasste Gedicht vom Kreuz, das Christi Verklärung und die erste Entfaltung des Christentumes unter dem Bilde eines Baumes besingt, stellt die Ausgiessung des heiligen Geistes folgendermassen dar: »Nieder von des Baumes Krone (d. i. Jesus) liess ein himmlisches Geisteswehen den Quell des göttlichen Nektars über die Zweige (d. i. die Apostel) strömen.[1]) S. 354.

Ich bin versucht den aus Óđrerir geschöpften Trank, den der vom Galgen gefallene Óđinn zu trinken bekommt, mit diesen christlichen Vorstellungen von der Ausgiessung des hl. Geistes in Verbindung zu bringen. »Der Quell des göttlichen Nektars«, der von dem gekreuzigten und gen Himmel gefahrenen Jesus über seine Apostel herabströmt, gibt ihnen die Fähigkeit in neuen Zungen zu reden und wunderbare Taten zu vollbringen. Óđreris Quell ist für Ođinn ein Trank der Inspiration, kraft welches jedes Wort bei ihm ein neues Wort schafft, jede Tat neue Tat.[2]) Den

---

scheint also in den Schoss der Erde gesenkt, durch die eigene Keimkraft des Samens keimen zu können, so dass Str. 140 zwischen Str. 139 und 141 nicht hineinzupassen scheint. Ferner dürften die Worte *vaxa ok vel hafask* in Str. 141 die erste Entwicklung von Óđins neuem Leben bezeichnen, was nicht wohl nach Str. 140 besprochen sein kann. Ich hatte desshalb, ehe ich Müllenhoffs Darstellung gelesen, an die Möglichkeit gedacht, dass Str. 140 früher ihren Platz unmittelbar nach Str. 141 gehabt habe. Aber auch in diesem Fall dürfen wir den Zusammenhang so auffassen, dass die Zaubersprüche, die Óđinn von Bǫlþórs Sohn lernt, und der Trunk aus Óđreris Quell, den er zu schmecken bekommt, mitwirken, ihm neue Worte auf die Zunge zu legen und seinem Thun neue Wunderkraft zu verleihen.

4) Ap.-Gesch. 2, 33.

5) ebd. 2, 13.

S. 354. 1) Vertice de summo divini nectaris haustum Detulit in ramos caelestis spiritus aura.

2) Da die Sigrdrífumál in vielen Stücken eine Nachahmung der zwei letzten Abschnitte der Hávamál sind, verdient hier angemerkt zu werden, dass Sigrdrífa, die dem Sigurđr einen zauberkräftigen Methtrunk gegeben, nach Grípisspá 17 ihn Runen (d. i. zauberkräftige Zeichen) lehrt, »zu

Trank, der aus dem Kessel Óđrerir geschöpft wurde, dachten sich die Alten als ein mit Honig versetztes süsses Getränk,[3]) und das Wort nectar, das der lateinische Dichter für die Ausgiessung des heiligen Geistes gebraucht, wurde im Mittelalter oft ähnlich verstanden.[4])

Aber indem ich wage die Kombination mit Rücksicht auf die in den Hávamál zu Tage tretende Vorstellung vorzubringen, will ich ausdrücklich hervorheben, dass es natürlich nicht meine Meinung ist, den Mythus vom Skaldenmeth überhaupt aus christlichen Quellen abzuleiten. Nach der christlichen Lehre wird die wunderbare Inspiration, die als göttlicher Nektartrank bezeichnet wird, durch den heiligen Geist vom himmlischen Vater ausgegossen. Für den Dichter der Hávamál ist der, von welchem Óđinn neun Zaubersprüche lernt und einen Trunk von Óđreris Meth erhält, sein eigener Mutterbruder. Óđins Muttervater war nach der Sn. E. ein Jǫtunn, und hier in der Hávamálstrophe tritt also, wie im Suttungsmythus und im Mímismythus, die Vorstellung auf, welche durch die alte Mythologie hindurchgeht, dass es die Riesen sind, die Weisheit und die Schätze der Urwelt, welche erst im Besitz der Götter zum Segen für die Welt werden, bewahren.[5])

S. 355. Ich habe die Strophen durchgegangen, in welchen Óđinn sagt, dass er aus der Tiefe sich Runen oder zauberkräftige Zeichen aneignete und dass er, vom Baume gefallen, also wohl in der Tiefe, sich zu immer grösserer Kraft entwickelt hat. Darauf folgen einige Strophen, die sich näher mit den Zauberzeichen

---

sprechen in jedermanns Zunge«, sowie wunderbare Heilkunst. Hier scheint der Einfluss christlicher Vorstellungen von der wunderbaren Wirkung der Ausgiessung des hl. Geistes unverkennbar aufzutreten.

3) Sn. E. I, 216 [Sksk. 2].

4) Ags. *hunigteár*, was den reinsten Honig bezeichnet, der von den Waben träufelt, gibt *nectar* wieder, und es wird von der Mischung des Weines mit *hunigteár* gesprochen. s. Bosworth-Toller Ags. Dict. In einer englischen Hs. des 11. Jhd. wird nectar mit *win, þone swetan smæc*, auch mit *hunig* wiedergegeben (Wülcker, Anglosax. and Oldengl. Vocab. I, 455).

5) Ueber die in der Verbindung syni Bǫlþórs Bestlu fǫđur (Sohn des Bǫlþórr, des Vaters der Bestla) vorkommenden Namen s. Excurs 13.

befassen, die Óđinn geritzt und die Zeichen seiner Wunderkraft sind. Str. 142, 143: »Runen wirst du finden und gedeutete Stäbe, sehr grosse Stäbe, sehr starke Stäbe, die der grosse Weise malte, und die hohen Mächte machten und »Rǫgna Hroptr« ritzte. Óđinn unter den Asen, aber für die Alfen Dáinn, Dvalinn für Zwerge, Ásviđr für die Jǫtune, ich ritzte einige selbst.« Es ist wohl wahrscheinlich, dass diese Strophen nicht in Verbindung mit den vorausgehenden Strophen und vom gleichen Dichter gedichtet sind, aber auch in ihnen spricht sich doch gewiss der an den Galgen gehängte und vom Galgen gefallene Óđinn über seine Wunderkraft aus.

Dass auch diese Strophen mit christlichen Vorstellungen von Christi Zeichen und Wundern stehen, besonders mit den Wundern, die Christus nach dem Nicodemusevangelium in der Welt des Todes vollbrachte, finde ich nicht bloss durch den Zusammenhang angedeutet, in welchem die Strophen hier erscheinen, sondern auch im Namen Rǫgna Hroptr, der nach meiner Vermutung des Rǫgni Sohn (d. i. Óđins) Hroptr (d. i. Christus) bedeutet.[1])

Hierauf wende ich mich zu Str. 145, 6—9:

> Svá þundr um reist
> fyr þjóđa rǫk;
> þar hann upp um reis,
> er hann aptr of kom.[2])

»So ritzte þundr (d. i. Óđinn) vor dem Anfang (oder Entfaltung) der Völker; er stand auf da, wo er zurückkam.« S. 356.

Dies ist nur eine Halbstrophe, deren andere Halbstrophe verloren ist.[1]) Ferner muss bemerkt werden, dass diese Halbstrophe

S. 355. 1) S. Excurs 14.

2) Str. 144 (Veiztu, hvé rísta skal? bis veiztu hvé soa skal?) und Str. 145, 1—5 (Betra er óbeđit bis en sé ofsoit, worauf eine Langzeile fehlt, wenn Z. 3 hieher gehört) enthalten eine Abschweifung und sind wahrscheinlich später hier hereingekommen. *Svá* in Svá þundr um reist, kann sich nicht ursprünglich auf betra er ósennt en sé ofsoit bezogen haben. Diess nimmt u. A. Uhland (Schriften VI, 370) an, der erklärt: die Warnung vor übermässigen Opfern ist von Thundr, der aufstieg und wiederkam, den Völkern zur Richtschnur eingeschnitten worden.

S. 356. 1) Müllenhoff D. A. V, 271 (wo »den letzten teil von 143« ein Druckfehler für »den ersten teil von 145« sein muss) behauptet, dass

in fornyrđislag gedichtet ist, wie die unvollständige Str. 139 und zum Teil Str. 141, die ursprünglich möglicher Weise vollständig in fornyrđislag war. Auch Str. 144 hat vier Zeilenpaare, ist aber doch metrisch anders gebaut als die Halbstrophe 145 L. 6—9. Dagegen sind alle anderen Strophen des letzten Abschnittes der Hávamál im ljóđaháttr, wie unregelmässig auch mehrere von ihnen im Uebrigen gebaut sind. Endlich muss bemerkt werden, dass Óđinn in Str. 145, 6—9 nicht als »ich«, sondern als »er« besprochen wird. Dies erkläre ich auf folgende Weise. Alle in diesem Abschnitt enthaltene Strophen gelten zwar der Verherrlichung des am Galgen geopferten Óđinn; aber wir haben hier nicht ein vollständiges Gedicht aus einem Guss vor uns. Im Gegenteil sind es Bruchstücke von verschiedenen Schichten. Ich denke mir, dass einige der ältesten Strophen über den am Galgen geopferten Óđinn später von anderen Skalden umgearbeitet wurden, sowie dass später neue Strophen über denselben Gegenstand hinzugefügt wurden, während mehrere der älteren Strophen fortfielen. In den Zeilen Svá þundr um reist fyr þjóđa rǫk; þar hann upp um reis, er hann aptr of kom bin ich geneigt, einen Rest der ältesten Schichte zu erkennen, der nun abgerissen dasteht, da das ursprünglich unmittelbar Vorausgehende verloren ist. Diese Zeilen S. 357. scheinen mir zu beweisen, dass Loddfáfnir nicht von Anfang an überall den Óđinn redend einführte, sondern zum Teil in der dritten Person von ihm sprach, wie Karinus und Leucius von Christus erzählen.

Wie das Wort Svá in der Stelle »so ritzte þundr« verstanden werden muss, lässt sich nicht bestimmen, da das unmittelbar Vorausgehende jetzt fehlt. Aber dies hat keinen wesentlichen

---

Str. 145, 6—9 (Svá þundr — aptr of kom) eine ungeschickte Umschreibung von Str. 139, 6 *féll ek aptr þađan* sei, womit man Str. 144 und 145, 1—5 oder Str. 142—145, 5 mit Str. 138, 139, 141 zusammenzufassen und zugleich Str. 145 zu ergänzen suchte. Diese Behauptung Müllenhoffs scheint mir unberechtigt. Str. 145, 6—9 kann nicht eine Umschreibung von 139, 6 sein, denn *féll* in der letzteren Stelle sagt ja gerade das Gegenteil von *reis* 145. Str. 139, 6 hat Nichts, was dem *þundr um reist* entspricht. Und soviel musste jeder Norweger oder Isländer in der alten Zeit von Versbau verstehen, dass ihm nicht einfallen konnte die Str. 145, 1—5 bewahrte unvollständige Strophe mit Str. 145, 6—9 ergänzen zu wollen.

Einfluss auf das Verständniss der Worte »þundr ritzte«. Hier ist jedenfalls die Rede von dem Ritzen der Zauberzeichen.

»Da stand er auf, wo er zurückkam.« Diess scheint wesentlich das Gleiche wie: »Er stand auf, da er zurückkam«, »er kam zurück und stand auf«. Hiemit können die Ausdrücke von Óđinn in Str. 139 zusammengestellt werden, dass er am Galgen hängend »nieder spähte« und dass er vom Galgen »fiel«, sowie Str. 141, dass er hierauf »keimte« oder »fruchtbar wurde«, nämlich im Schoss der Erde, und (hieraus) »aufwuchs«. Es scheint also bestimmt angedeutet, dass Óđinn, nachdem er vom Galgen gefallen, wie Christus in der Erde Schoss versenkt wurde oder sich senkte. Aber von hier »stand er auf« (upp um reis). Derselbe Ausdruck rísa upp, *ags.* ârîsan wird stets von Jesu Auferstehung von den Toten gebraucht. Einen schwachen Nachklang hievon, eine dunkle Widerspiegelung finde ich in den Worten »þundr stand auf«. Als er zurückkam, stand er auf. Auch dies dürfte aus der christlichen Erzählung Licht erhalten, wonach Christus, nachdem er begraben war, in die Welt des Todes hinabfuhr und von hier wieder an die Oberwelt kam und von den Toten auferstand. Namentlich vergleiche ich die Stelle aus dem Nicodemusevangelium, wo erzählt wird, dass Jesus wieder aus der Welt des Todes aufstieg:[1]) Et extendens dominus manum suam fecit signum crucis super Adam et super omnes sanctos suos et tenens dexteram Adae ascendit ab inferis. Der Ausdruck des nordischen Gedichtes »er (Óđinn) stand auf, als er zurückkam« ist nach meiner Vermutung zu verstehen wie das »*ascendit ab inferis*« in der lateinischen Quelle. Unmittelbar vor dieser Angabe heisst es: *dominus . . . fecit signum crucis.* Dem entspricht nach meiner Vermutung im nordischen Gedicht *þundr um reist*, þundr (d. i. Óđinn) ritzte Zauberzeichen. Da das Kreuzeszeichen hier im Nicodemusevangelium das Symbol der Erlösung der Toten ist, und da man seit dem frühen Mittelalter das Kreuzeszeichen als zauberkräftiges Zeichen gebrauchte,[1]) konnte es bei den heidnischen Nordleuten leicht in eine Zauberrune umgeändert werden. S. 358.

S. 357. 1) Tischendorf 403.

S. 358. 1) S. z. B. Ebert, Geschichte der Litteratur des Mittelalters I, 303; 546 Anm. 3; Zöckler, »Das Kreuz Christi« S. 175 f.

Wir müssen hier Halt machen bei dem für Óđinn gebrauchten Namen *þundr*.

In der »Lieder-Edda« findet er sich nur zweimal; nämlich hier und Grímn. 54, wo Óđinn sagt:

Óđinn ek nú heiti,
Yggr ek áđan hét,
hétumk þundr fyrir þat.

»Óđinn heisse ich jetzt, Yggr hiess ich früher, þundr nannte ich mich vorher.«

Diese Stelle setzt sicher die Stelle in den Hávamál voraus. Wenn der Dichter den Grímnir, indem er sich Óđinn nennt, sagen lässt, dass er sich früher Yggr und noch früher þundr nannte, dass er also, mit anderen Worten, sich þundr vor langer Zeit nannte, so hat diess gewiss seinen Grund darin, dass þundr in den Hávamál als fyr þjóđa rǫk »vor der Entfaltung der Völker« tätig erwähnt wird.[2])

Von den Versen in kunstreichen Versmassen, in welchen das Wort þundr vorkommt, ist keiner älter als die zweite Hälfte des 10. Jahrhunderts, und der Gebrauch des Wortes in der kunstreichen Skaldendichtung kann recht wohl seine Quelle in den erwähnten Versen der Hávamál und Grímnismál haben.

Also þundr als Name Óđins begegnet uns zum ersten Mal in dem Vers der Hávamál. Wir dürfen daher mit Wahrscheinlichkeit annehmen, dass der Name aus diesem Vers unmittelbar oder mittelbar in alle anderen norrönen Verse, in welchen er vorkommt, übertragen ist.[1]) Der Ursprung dieses Namens ist bisher nicht befriedigend erklärt. Ich habe früher *þundr* in Verbindung mit dem Femin. *þund* gebracht. Dieses kommt für einen mythischen Fluss Grímn. 21, als Name eines Flusses in Norwegen[2]) und

S. 358. 2) Grímn. 17, 1—2: Hrísi vex | ok há grasi setzt möglicher Weise Háv. 119, 8—9 voraus.

S. 359. 1) Man wird hieraus ersehen, wie misslich es ist, wenn Müllenhoff (DA. V, 271) Str. 145 Z. 6—9 in verächtlichen Ausdrücken bespricht, als wären sie eine wertlose Umschreibung von Str. 139, 6.

2) Der Hof þundaberg (Eysteins Jordebog S. 275), d. i. þundarberg, jetzt Tønneberg in Hœland, Amt Akershus, hat gewiss seinen Namen von dem vorbeilaufenden Fluss, der þund geheissen haben muss. Prof. O. Rygh

einer Insel in Dänemark vor.[3]) Diesen Namen habe ich[4]) von *þinda*, *þatt*, *þundinn*, schwellen, was dem ags. *þindan*, südjüt. *tin*,[5]) neunordfr. *thünd*[6]) entsprochen hätte, abgeleitet. Gegen diese Erklärung spricht aber der Umstand, dass als Óđins Name auch *þuđr* für *þunnr* vorkommt, Grím. 46, acc. *þunn* bei Hallfređr, was nicht völlig von *þundr* getrennt werden kann.[7])

Da 'þundr um reist', wie ich oben zu zeigen versuchte, sein Vorbild in 'dominus fecit signum crucis' des Nicodemusevangeliums hat, und da es das erste mal ist, dass der Name þundr uns in der norrönen Dichtersprache begegnet, so vermute ich, dass *þundr* eine Verwandlung von *donnus*, einer mittelalterlichen Form für *dominus* ist, und dass *þuđr* für *þunnr*, accus. *þunn* gleichfalls eine Entstellung des lateinischen für Christus gebrauchten Wortes ist. Die Form *donnus* lässt sich schon in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts nachweisen.[1]) Dass *nn* in *donnus* zu *nd* in *þundr* geworden, lässt sich vergleichen z. B. mit der Verwandlung von ags. *wên* zu an. *vend* und von afranz. *prisun* zu an. *prísund*.[2]) Das lateinische d im Anlaut von donnus, dominus ist, gewiss unter

S. 360.

teilt mir mit, dass der Fluss jetzt »Tenna«, und dass der Landsee, aus welchem dieser kommt, »Tunnsjoen« heisst.

S. 359. 3) *Thund* in König Waldemars Jordebog (Grundbuch) S. 50 (Nielsens Ausg.), jetzt Tuno auf der Ostseite von Jütland. Falsch ist O. Nielsens Meinung, (Blandinger udg. af Univ. Jub. Danske Samfund S. 178), dass dieser Inselname dasselbe Wort sei, wie das in norwegischen Dialekten vorkommende *tunn*, Wirbel. Die alte Form des letzteren muss *turn* sein.

4) Norrœn Fornkvæđi S. 79, 397a.

5) Mit rollendem Accent.

6) Müllenhoff DA. V, 116 zieht þundr gleichfalls zu ags. *þindan*. Er meint, der Name bezeichne Óđinn als Windgott. Zu dieser Auffassung gibt die Stelle der Háv. keinen Anlass.

7) Aus mehreren Gründen könnte ich auch nicht raten *þunn* aus ursprünglicherem *þunþ-* zu erklären und dieses zugleich mit *þundr* in Verbindung mit *þenja* ausspannen, oder mit ags. *þunian*, drönen, zu setzen. Wenn Stephens, Runic Monuments III, 344 in mehreren schwedischen Runeninschriften (Liljegren 816, 1135, Dybeck fol. 104. Runa 1873, S. 94) Worte finden will, die dem *þundr* entsprechen, so ist dies nach meiner Meinung unrichtig oder ganz unsicher, was hier zu weitläufig sein würde, nachzuweisen.

S. 360. 1) Siehe Diez, Etym. Wörterb. d. rom. Spr. I, *donno*.

2) S. ob. S. 130 f. (136).

Ideenassociation mit einheimischen Worten durch þ in þundr, þunn wiedergegeben. Dies hat eine Analogie darin, dass *Deucalion* in der ags. Uebersetzung des Orosius von König Ælfred *Theuhale* (2 mal) und *Theuhaleon* heisst.[3]) Ich setze voraus, dass Mönche irgendwo auf den britischen Inseln in ihrer Muttersprache, auf Gälisch oder Englisch, oder vielmehr die einen auf Gälisch, andere auf Englisch, u. a. aus dem Nicodemusevangelium die Mitteilungen über Christus lieferten, die mittelbar den Offenbarungen Loddfáfnis über Óđinn zu Grunde liegen. Wenn aber meine Vermutung über Óđins Namen þundr richtig ist, dann sehen wir, dass die Mönche einzelne Worte in lateinischer Sprache mitteilten. Diess scheint mir wenig auffallend, da sie gewohnt waren im mündlichen oder schriftlichen Verkehr mit ihren Standesgenossen die Muttersprache und das Latein nicht auseinanderzuhalten. Mannigfache alte Aufzeichnungen von Geistlichen auf den britischen Inseln und im Norden enthalten eine Mischung von Latein und der Muttersprache des jeweiligen Aufzeichners. Bei manchen Begriffen musste auch in mündlichen Mitteilungen an Laien der lateinische Ausdruck den Mönchen am nächsten liegen.

Ich erinnere hier zugleich daran, dass der Name Loddfáfnir, S. 361. wie ich oben nachgewiesen habe, eine Uebersetzung von Lentius Carinus ist, Namen, welche als Ableitungen von den lateinischen Worten *lentus* und *carus* aufgefasst wurden. Dies scheint vorauszusetzen, dass die Mönche in den Angaben, die mittelbar die Dichtung in den Hávamál beeinflussten, sich hier an die lateinische Sprache gehalten haben.

IX.

In den nun folgenden Strophen der Hávamál (146—163), welchen Abschnitt Müllenhoff Ljóđatal genannt hat, zählt der Sprechende achtzehn Zauberverse (ljóđ) auf, die er kann, und bezeichnet, ausgenommen beim letzten, die Wirkung, die jeder von

S. 360. 3) I, 6 Sweets Ausgabe S. 36; vgl. Tardanus I, 8, S. 42 für Dardanus. Ein irischer König heisst im Ágrip S. 83 (Dahlerups Ausg.) condialfa sunr, aber in der Heimskr. Magn. s. berf. Kap. 12 þjálfa sunr, wo der Vatername den irischen Namen Toirdhealbach, in älterer Form Tordelbach wiederzugeben scheint.

ihnen hat. Dass der Sprechende hier Óđinn ist, haben die meisten Erklärer ohne Weiteres als sicher angenommen, und, wie ich glaube, mit vollem Recht. Müllenhoff leugnet diess, ohne, soweit ich sehen kann, etwas gegen die gewöhnliche Auffassung anzuführen, was ein Argument genannt werden kann.[1]) Er denkt sich den einen oder anderen menschlichen Professionssänger als den Sprechenden. Dass Óđinn der Sprechende ist, bekräftigen folgende Gründe:

1. Um die Strr. 146—163 in eines Anderen als Óđins Mund legen zu können, muss man diese Strophen nicht bloss von Str. 138—45, die in der Handschrift vorausgehen, sondern auch von der nachfolgenden Strophe 164 lossreissen, und man muss endlich in Str. 162 die Zeilen streichen, die eine Anrede an Loddfáfnir enthalten.

2. Der Bericht von Óđinn in der Ynglingasaga, namentlich in Kap. 6 und 7, zeigt, dass der Verfasser der Saga das Ljóđatal, sicher namentlich Str. 148, 152, 154, und wahrscheinlich 157 benützt hat, und dass er diese Strophen als von Óđinn gesprochen aufgefasst hat.[2])

3. Háv. 157 lautet: »Den Vers kann ich als den zwölften: wenn ich einen toten Mann am Strick an einem Baume oben hängen sehe, so ritze ich und male in Runen, dass er mit mir spricht«.[1]) Diesen Worten entspricht in der Ynglinga s. Kap. 7: »Manchmal setzte er [Óđinn] sich unter die Gehenkten«. In einer im dróttkvætt verfassten Strophe in der saga af Víga-styr ok Heiđarvígum[2]) heisst Óđinn heimþinguđr hanga »der Gehenkten Heimsucher«. Dieser Ausdruck scheint zu beweisen, dass es Óđinn ist, in dessen Mund Háv. Str. 157 gelegt ist. Man kennt Óđinn auch daran, dass derjenige, der den Zauberspruch spricht, Runen ritzt, um den Toten zum Sprechen zu bringen. S. 362.

S. 361. 1) DA. V, 272.

2) Dies räumt auch Müllenhoff DA. V, 278 ein. Die Auffassung des Sagaverfassers ist nicht beweisend, aber hat immerhin hier weit grösseres Gewicht als eine Ansicht eines Forschers der Gegenwart.

S. 362. 1) Ursprünglich wohl: 'at sá mælir vid mik' statt: 'at sá gengr gumi ok mælir vid mik'.

2) Ísl. ss. II, 353.

4. Die wunderbaren Gaben, die der Sprechende in mehreren anderen Strophen des Ljóđatal sich beilegt, gehören nach mythischen Sagen gleichfalls Óđinn an. Dies beweist, dass die betreffenden Strophen in Óđins Mund passen, wenn sie auch nicht notwendig deshalb von ihm ausgesprochen sein sein müssen. Str. 147 erwähnt magische Heilkraft, diese wird dem Óđinn in der Sage von Rostarus bei Saxo S. 446 beigelegt. Wie derjenige, der in Str. 148 spricht, einen Zaubervers kann, der bewirkt, dass die Waffen seines Feindes nicht verwunden, so schenkte Óđinn dem Harald Hildetand die Gabe, dass Waffen ihm nichts anhaben.[3]) In der Str. 154 legt sich der Sprechende die Fähigkeit bei, den Wind zu beruhigen und die empörte See zu stillen. So heisst es in der Erzählung von Sigurđr Fáfnisbani's Rachezug gegen die Hundingssöhne, dass Sigurđr und seine Leute in gewaltigem Sturm segeln, dass aber das Wetter sich legt, als sie Óđinn an Bord bekommen. Auch Óđins Name *Svidrir* scheint in Verbindung mit ags. *swidrian*, sich beruhigen (z. B. vom aufgeregten Meer), *geswidrian*, zum Nachlassen bringen (z. B. Feuer), zu stehen und ihn als einen zu bezeichnen, der das Meer stillt, doch vielleicht auch zugleich, übereinstimmend mit Háv. 152, als einen der das Feuer löscht. Die Kraft, die Str. 156 erwähnt wird, durch einen Zaubervers seine Freunde siegreich und im Kampfe unverwundbar zu machen, kommt S. 363. natürlich Óđinn als dem Kriegsgott und Siegesgott zu.[1]) In Str. 159 thut sich der Sprechende etwas zu Gute darauf, alle Asen und Alfen den Leuten aufzählen zu können. Diess passt gut zu Óđins Kenntniss in mythischen Dingen in den Grímnismál. Und wenn der Sprechende in Str. 161 sagt, dass er einen Zaubervers kann, womit er die Liebe der Weiber gewinnt, so stimmt dies überein mit dem, was Hárbarđr d. i. Óđinn von sich in den Hárbarđsljóđ Str. 18 erzählt. Endlich darf Str. 155, wo der Sprechende sich rühmt, durch einen Zaubervers Hexen zwingen zu können wild von dannen zu fahren, vielleicht mit Saxos Bericht verglichen werden, dass Óđinn die versammelten Zauberer zerstreute und sie

S. 362. 3) Saxo S. 361.

S. 363. 1) Wo Adam von Bremen von den Göttern im Tempel zu Upsala spricht, sagt er: Wodan, id est furor, bella regit hominumque ministrat virtutem contra inimicos.

zwang ihr Vaterland zu verlassen.[2]) In seiner Gesammtheit passt das Ljóđatal vortrefflich zu der Vorstellung von Óđinn als einem der vor Anderen tüchtig ist Zaubersprüche zu sprechen, eine Vorstellung die namentlich in der Vegtamskviđa zu Tage tritt und auch noch mit der Vorstellung übereinstimmt, die in dem deutschen Merseburger Zauberspruch von Wodan sich äussert.

Óđinn also ist es, der sagt, dass er die Zauberverse kann, die kein Weib, auch nicht des Königs Frau, und keines Menschen Sohn kennt. Óđinn ist es, der dem Loddfáfnir siebzehn Zauberverse vorsagt, deren Wirkung magische Herrschaft fast über die ganze Natur ist, und der zum Schluss sagt, dass er noch einen Zaubervers kann, den er keinem Sterblichen mitteilt. Es ist der am Galgen geopferte, vom Galgen gefallene, im Erdenschoss neugeborene und zu vollerer Kraft und Weisheit entfaltete Óđinn, der diese Zaubergesänge nach seiner Rückkehr aus der Tiefe und seiner Auferstehung mitteilt. Das Vorbild hiefür finde ich im Nicodemusevangelium. Nachdem der gekreuzigte, gestorbene und begrabene, in das Reich des Todes niedergefahrene Jesus aus der Tiefe zurückgekommen und von den Toten auferstanden ist, sagt er zu seinen Jüngern folgende Worte:[3]) »Gehet aus in alle Welt und predigt allen Völkern indem ihr sie tauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes.[1]) Der glaubet und getauft wird, wird erlöset werden; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden. Diese Zeichen aber sollen folgen denen die da glauben: in meinem Namen werden sie Teufel austreiben; sie werden in neuen Zungen reden. Sie werden Schlangen fortnehmen, und wenn sie etwas Tötliches trinken, wird es ihnen nicht schaden; auf die Kranken werden sie die Hände auflegen, und es wird ihnen gut gehen.« Während Jesus diese Worte sprach, wurde er aufgenommen gen Himmel.[2])

S. 364.

S. 363. 2) Saxo S. 44.

3) Die Worte im Nicodemusevangelium finden sich im Marcusevangelium wieder, Kap. 16, v. 15—18, doch nicht in allen Handschriften.

S. 364. 1) Nach anderen Hss.: »und verkündet das Evangelium vom Reiche Gottes aller Creatur«.

2) Tischendorf 372.

Ich bin weit entfernt, zu glauben, dass die Worte Christi geradezu in Óđins Aufzählung der Zauberverse, die er kann, wiedergegeben seien. Aber ich nehme an, dass ein Bericht über die Worte, die Christus unmittelbar vor seiner Himmelfahrt gesprochen, und in welchen er die Wundertaten aufzählte, zu deren Ausführung er seinen Abgesandten Kraft verleiht, den Ausgangspunkt für das von dem heidnischen nordischen Skalden behandelte Motiv gebildet habe, dass der am Galgen geopferte Óđinn, nachdem er in voll entfalteter göttlicher Kraft aus der Tiefe zurückgekommen ist, Zaubergesänge mitteilt, durch welche er Wundertaten wirken und auf übernatürliche Weise seine Freunde beschützen kann. Dagegen hat sich bei der Bestimmung dieser magischen Kraft nach ihren besonderen Wirkungen der Skald keineswegs an die angeführten Worte Christi gehalten oder an christliche Vorstellungen über die Wunderkraft des Erlösers und seiner Apostel, die hier dem Óđinn beigelegt wird, sondern er hat neben diesen oder eng verschlungen mit ihnen in Óđins Ljóđatal viele ursprünglich nordische oder gemeingermanische und rein heidnische Vorstellungen von der magischen Kraft übernatürlicher Wesen zum Ausdruck gelangen lassen.

Óđinn teilt seine Zaubersprüche dem Loddfáfnir mit, der wiederum vom »Sprecherstuhl am Urđarbrunnen« aus der lauschenden Versammlung verkündet. Loddfáfnir weist, wie wir gesehen, auf Karinus und Leucius im Nicodemusevangelium zurück. Christi unmittelbar vor seiner Himmelfahrt zu den Jüngern gesprochene S. 365. Worte von den wunderbaren Zeichen, welche seine Abgesandten begleiten sollen, werden nun zwar nach dem Nicodemusevangelium in Jerusalem nicht von den vom Tod entstandenen Brüdern Karinus und Leucius, sondern von einem Priester, einem Lehrer, und einem Leviten, die ihm in Galiläa zugehört, verkündet. Es muss aber bemerkt werden, dass diese Männer, wie Karinus und Leucius, in Jerusalem den Synagogenvorstehern, Priestern und Leviten berichten, was sie selbst gesehen und gehört. Es ist somit leicht erklärlich, dass der nordische, heidnische Skald, welcher aus der christlichen Erzählung natürlich nur Einzelnheiten der ihm ganz fremdartigen und ihm wahrscheinlich sehr unvollständig und ungenau geschilderten Scenerie und des Personenapparates behalten

konnte, Óđinn in des Hohen Halle seine Zauberverse dem Loddfáfnir mitteilen lässt, der sie wieder einer lauschenden Versammlung verkündet. Dass der nordische Dichter so in ein und denselben Ramen gefasst hat, sowohl was in Verbindung mit den von Karinus und Leucius berichteten Mysterien steht, als auch was sein Vorbild in der Erzählung des Priesters, Lehrers und Leviten über den gekreuzigten Christus hat, ist um so natürlicher, als nach dem Nicodemusevangelium in beiden Berichten Zeugnis von Christi Auferstehung und Himmelfahrt gegeben wurde.

Ich habe schon angedeutet, dass das ursprünglich germanische Element in den Strophen, die Óđins Zaubersprüche aufzählen, sehr stark ist. So ist z. B. die in Str. 155 auftretende Vorstellung von Weibern die sich durch Hexerei auf übernatürliche Weise in der Luft bewegen können,[1]) echt heidnisch und sehr verbreitet, und der Name, der hier diesen Hexen gegeben wird, *túnriđur*, findet sich als *zúnriten* in Deutschland.[2]) Nach Str. 156 spricht (*gelr*) Óđinn unter die Schilde, wenn er durch einen Zaubervers seine Freunde, die in die Schlacht ziehen, unverwundbar im Kampfe machen will. Man hat hiebei an Tacitus' Bericht gedacht von einem Kriegsgesang oder besser einer Art Kriegsgeschrei, das die Germanen anstimmten, wenn sie in den Kampf zogen und aus dessen stärkerem oder schwächerem Klang sie Sieg oder Niederlage prophezeiten.[1]) Um den Ton zu verstärken, hielt man, während dieses Kriegsgeschrei ausgestossen wurde, den Schild vor den Mund.[2]) Der eine heidnische, deutsche Merseburger Spruch ist eine Formel, die gerade wie die von Óđinn Str. 149 gesprochene die Wirkung hat die Bande eines Gefesselten zu lösen. Auch in S. 366.

S. 365. 1) Vgl. *leika lopti á* mit ags. *lâcan on lyfte* Genes. 448 vom Teufel.

2) In einem deutschen »Nachtsegen«, der in den Sitzungsberichten der phil. Classe der bayr. Akad. d. Wissensch. 1867 herausgegeben ist. Er ist im 13. oder 14. Jhd. in einer Gegend, wo Deutsch und Polnisch sich begegneten, aufgezeichnet.

S. 366. 1) Germania Kap. 3.

2) Aber das Wort *barditum* oder *baritum* für das Hervorbringen dieses Kriegsgeschreies ist lateinisch und hat mit dem an. *bardi*, Schild, nichts zu thun. S. Gaidoz in der Revue Politique 25. Sept. 1875.

England war zu Bedas Zeit[3]) der Volksglaube verbreitet, dass Bande mit Hülfe gewisser Buchstabenzeichen oder Runen gelöst werden könnten.

Wir haben vollen Grund anzunehmen, dass die Nordleute schon ehe sie von christlichen Vorstellungen beeinflusst wurden, glaubten, dass Zauberer die meisten der magischen Wirkungen, die nach Óđins Worten im Ljóđatal seine Zauberverse begleiten, hervorbringen könnten, so Schneide und Spitze abzustumpfen, Feuer zu löschen, Stürme zu beschwichtigen u. s. w. Als Einzelheiten im Ljóđatal, die ihre Quelle nicht in Mitteilungen über Christus haben, können ferner die Zaubersprüche erwähnt werden, mit welchen die Liebe von Weibern gewonnen und bewahrt wird (Str. 161—62) sowie die Vorstellung von Óđins Gemahlin und Schwester, welche allein er den Zauberspruch lehrt, den kein Anderer zu hören bekommt (Str. 163). Diese mythische Vorstellung zu beleuchten will ich hier nicht versuchen, und ebenso wenig will ich hier auf eine Untersuchung darüber eingehen, was der Zwerg þjóđreyrir sang (Str. 160).

Auf der anderen Seite muss hervorgehoben werden, dass eine ganze Reihe von Wundertaten, die Óđinn nach dem Ljóđatal durch Zaubersprüche ausführen kann, in allem Wesentlichen die gleichen sind, die nach Christi letzter Rede an seine Jünger oder nach anderen Stellen des Nicodemusevangeliums und der kanonischen Evangelien von Christus selbst oder von seinen Aposteln ausgeführt wurden, und die im Mittelalter in Legenden verschiedenen Heiligen beigelegt werden. Jesus that Wunder durch seine blossen Worte, und die jüdischen Hohenpriester meinten, wie sie im Nicodemusevangelium sagen, dass er Wundertaten durch eine Zauberformel vollbringe.[1]) In den Háv. 147 legt sich Óđinn magisch heilende Kraft bei.[2]) In seinen letzten Worten an die Jünger sagt der auferstandene Christus von seinen Ausgesandten: »Auf die Kranken werden sie die Hände legen und es wird besser

S. 366. 3) Hist. eccles. IV, 22.

S. 367. 1) Tischendorf 410: per aliquod carmen.

2) In der zweiten Halbstrophe, die ausgefallen ist, war wahrscheinlich gesagt, dass Óđinn durch Handauflegung heilt, denn diese Kraft wird in der verwandten Sigrdr. Str. 4 erwähnt.

mit ihnen werden«. Ich brauche nicht daran zu erinnern, dass Jesus und seine Apostel oft durch ihr Wort und durch Handauflegung leibliche Krankheiten wunderbar heilten. In Str. 149 sagt Óđinn, dass er durch einen Zauberspruch alle Fesseln und Bande sprengen kann. Im Nicodemusevangelium heisst es, dass Jesus »unlösliche Bande sprengte« nämlich die des Todes.[3]) In der Apostelgeschichte wird erzählt, dass der Herr öfter die Fesseln seiner Abgesandten löste. Viele Legenden berichten, dass Bande und Fesseln die Heiligen nicht festhalten konnten. Wie Óđinn durch einen Zauberspruch (Str. 154) den Sturm beschwichtigt und das Meer beruhigt, so Jesus durch sein Wort.[4]) Wenn Óđinn sagt, dass er durch einen Zaubervers Hexen zwingen kann verwirrt von dannen zu fahren, so vermute ich, dass dies sich auf der einen Seite an die Worte des auferstandenen Christus über seine Ausgesandten »Sie werden Teufel austreiben (daemonia eiicient)« und die Erzählung, dass Christus selbst durch sein Wort Teufel austrieb,[5]) anlehnt. Diese Vermutung wird dadurch bestätigt, dass *δαιμόνιον* in einigen Teilen der gotischen Bibelübersetzung mit dem weiblichen *unhulþō* d. i. Unholdin wiedergegeben wird. Es sind jedoch einheimische abergläubische Vorstellungen, die nicht bloss daemonia in Hexen umschufen, sondern auch sonst in dieser Strophe bestimmend für die Veränderung der Worte der christlichen Erzählung gewesen sind. Die Ausdrücke »wenn ich die Zaunreiterinnen in der Luft sich tummeln sehe, so mache ich, dass sie von dannen fahren ohne dass sie ihre eigene Haut, ihre eigene Behausung finden können«,[1]) deuten einen Volksglauben an, der nahe mit dem verwandt ist, der in der Erzählung hervortritt, dass

S. 368.

S. 367. 3) Tischendorf 399. Vgl. absolvis captivos 400; solvit vinctos 401.

4) Matth. 8, 26 vgl. 14, 32; Marc. 4, 39; Luc. 8, 24; imperasse ventis Tischend. 414. Dasselbe Wunder erzählt Beda hist. eccles. I, 14 vom hl. Germanus (5. Jhd.), als er nach Britannien hinübersegelte. Es wird auch vielen anderen Heiligen beigelegt.

5) Vgl. daemones ab hominibus fugasse Tischend. 414.

S. 368. 1) Vigfusson (Corp. poet.) setzt *heimhaga* für *heim hvga* nach den Worten der Egilssaga. Doch scheint diese Aenderung bedenklich, da *hugr* wie *hamr* von »der Seele des Menschen, wie sie nach dem Austritt aus dem Leichnam und Eintritt in eine andere Gestalt wirkend gedacht ist«, gebraucht wurde.

Egill Skallagrímsson eine »níđstǫng«, Trutzstange, aufrichtet. Egill wendete den Pferdskopf, den er auf die Stange gesteckt hatte, gegen das Festland mit den Worten: »ich wende diesen Trutz (níđ) gegen die landvættir (Landgeister), die dieses Land bewohnen, so dass sie alle von dannen fahren ohne dass sie den Weg finden, ohne dass sie zu ihrer Behausung kommen können«.[2]) Óđinn sagt:[3]) »Diesen (Zauberspruch) kann ich als siebenden, wenn ich einen Saal lohen sehe hoch über sitzende Männer: der brennt nicht so breit, dass ich ihn nicht berge, den Spruch versteh ich zu sprechen«. So heisst es im Pseudomatthaeus,[4]) Jesus habe schon als kleiner Knabe Feuer löschen können. Beda erzählt,[5]) dass der heilige Germanus durch seine Gebete Feuer dämpfte. Óđinn sagt,[6]) dass er durch Runenritzen tote Leute, die am Galgen hängen, zum Gehen und zum Zwiegespräch mit ihm bringen könne. Und in der Ynglinga saga Kap. 7 wird von Óđinn berichtet: »Manchmal erweckte er tote Leute aus der Erde[7]) und setzte sich unter die Gehenkten; desshalb wurde er Herr der draugar (Gespenster) und Herr der Gehenkten genannt«. Jesus weckte durch sein Wort Tote zum Leben, und im Nicodemusevangelium wird erzählt, dass der eine Schächer, der gekreuzigt wurde und gleichzeitig mit Jesus starb, kraft seines Wortes unmittelbar ins Paradies übergieng.

S. 369. In Strophe 151 sagt Óđinn: 'Den Zauberspruch kann ich als sechsten: wenn ein Mann mich versehrt mit (eigentlich: auf) Wurzeln von feuchtem Holz (oder: von unverdorrtem Baum) so trifft das Verderben nicht mich, sondern den, der meinen Zorn weckt'. Hier tritt derselbe einheimische Aberglaube zu Tage wie in der Grettissaga Kap. 41 ff., dass man einem Menschen Verletzungen beibringen könne, die seinen Tod verursachen, wenn man Runen auf eine Wurzel ritzt und Zaubersprüche darüber sagt.

S. 368. 2) Eg. s. Reyk. Ausg. Kap. 60 S. 137. Vgl. Ldn. 4, 9 in den Ísl. ss. I² 258.

3) Háv. Str. 152.

4) Kap. 31 (Tischend. 101).

5) Hist. eccl. I, c. 19.

6) Háv. Str. 157.

7) Im Gedicht Vegtamskviđa erweckt Óđinn durch Zauber eine tote Seherin und zwingt sie mit ihm zu sprechen.

Aber es ist nicht unwahrscheinlich, dass wir in den Háv., wo der gehängte, vom Galgen gefallene und wieder erstandene Óđinn die Worte ausspricht, einen vom einheimischen Aberglauben beeinflussten Nachklang der im Nicodemusevangelium[1]) ausgesprochenen Vorstellung haben, dass der gekreuzigte und ins Totenreich niedergefahrene Christus den Satan mit dem Holz besiegte, welches dieser zu Christi Kreuzigung hergerichtet hatte.[2]) Wenn ferner Óđinn in Str. 148 sagt, dass er durch einen Zauberspruch bewirken kann, dass die Schwerter seiner Feinde stumpf werden und ihre Waffen nicht schneiden, oder wenn Óđinn, wie es in der Ynglinga saga Kap. 6 heisst, in der Schlacht seine Feinde blenden, betäuben und mit Entsetzen schlagen konnte und bewirken, dass ihre Waffen nicht schnitten, so dürfte dies wohl eine von nordischem Aberglauben gefärbte Umdichtung davon sein, dass, wie das Nicodemusevangelium meldet, Christus die Legionen des Todes und des Satans in Verwirrung brachte und mit Entsetzen schlug.[3])

In der lateinischen Schrift von Christi Niederfahrt zur Hölle heisst der Gekreuzigte 'König der Herrlichkeit', 'ein Herr mächtig in der Schlacht', 'Krieger und Feldherr', 'Siegesheld', 'bewundrungswürdiger Streiter'; er wird als ein in Wut (furore) auftretender König dargestellt, der die Heerschaaren des feindlichen Königs verjagt und in dessen Burg eindringt.[1]) Diese Ausdrücke, in denen S. 370.

S. 369. 1) Tischend. 395 sq., sagt der Satan: lignum praeparavi ad crucifigendum eum et aculeos ad configendum. Tisch. 401 sq. sagt Inferus zum Satan: illas tuas divitias quas acquisieras per lignum praevaricationis . . . ., nunc per lignum crucis perdidisti. Christus sagt (Tisch. 402): Qui per lignum et diabolum et mortem damnati fuistis, modo videte per lignum damnatum diabolum et mortem.

2) Der Ausdruck rás viđar Háv. 151 (vgl. hrás viđar Skírn. 31) erinnert an lignum crudum in d. Vindicta Salvatoris Tisch. 474, wo davon die Rede ist, die Juden an einen Baum zu hängen zur Strafe dafür, dass sie Christus, wie es S. 484 heisst, in ligno viridi gehängt hätten.

3) Tischendorf 399 sq.

S. 370. 1) Fr. Hammerich, der in seiner schönen und verdienstlichen Schrift »über die älteste christliche Epik der Angelsachsen, Deutschen und Nordländer« die Auffassung der angelsächsischen Dichter von Christus charakterisiert, scheint diese Schilderung Christi im Nicodemusevangelium übersehen zu haben.

Christus hier geschildert wird, mussten den nordischen Skalden an den Kampfes- und Siegesgott Óđinn erinnern, dessen Name als 'Wütender' aufgefasst wurde, und wir müssen hierin einen wesentlichen Grund dafür suchen, dass er die fremden Mitteilungen über Christus auf seinen einheimischen Götterfürsten Óđinn übertrug.

Wie Christus nach dem Nicodemusevangelium zu denen, die in der Totenwelt gebunden sind, als 'Hülfe von unüberwindlicher Wunderkraft' (invictae virtutis auxilium)[2]) kommt, wie er nach dem ags. Gedicht Crist und Satan v. 582 an des Vaters Seite sitzend jeden Tag den Menschen 'Hülfe und Heil' (help and hǣlo) schenkt, so lässt der heidnische Skald den Óđinn seine Zaubersprüche, die er kann, mit folgenden Worten beginnen: 'Hülfe heisst der erste, und er wird dir helfen gegen alle Kränkungen, Sorgen und Kümmernisse'.

Obwohl so die Wundertaten, die Óđinn in mehreren Strophen des Ljóđatal ausführen zu können erklärt, sich ungezwungen an christliche Vorstellungen anschliessen, geben die Worte in den bisher besprochenen Strophen doch keinen vollen Beweis dafür, dass hier christliche Mitteilungen zu Grunde liegen, denn, wie ich oben schon hervorgehoben, es lässt sich annehmen, dass die germanischen Heiden, ehe sie vom Christentum beeinflusst wurden, zauberkundigen Wesen ähnliche Wundertaten beilegten. Dagegen setzt nach meiner Ansicht Str. 158 notwendig christliche Mitteilungen voraus, und bei dieser Strophe muss ich desshalb länger verweilen. Óđinn sagt hier

þat kann ek it þrettánda,
ef ek skal þegn ungan
verpa vatni á:
munat hann falla, S. 371.
þótt hann í fólk komi,
hnígra sá halr fyr hjǫrum.

'Den (Vers) kann ich als dreizehnten, wenn ich Wasser über einen jungen Menschen giesse: dann soll er nicht fallen, kommt er auch in die Schlacht; der Mann sinkt nicht vor Schwertern.' Die in

---

S. 370. 2) Tisch. 309.

dieser Strophe ausgesprochene Vorstellung steht, wie von Allen anerkannt ist, in Verbindung mit einer Sitte, die in der letzten Zeit des Heidentums in Norwegen und auf Island als allgemein verbreitet besprochen wird, nämlich mit der, neugeborene Kinder mit Wasser zu begiessen (ausa vatni). Diesen Brauch hat Konrad Maurer mit gewohnter Gründlichkeit in seiner Abhandlung »Ueber die Wasserweihe des germanischen Heidenthumes« (München 1880) untersucht. Hierin spricht er die Vermutung aus,[1]) dass die Nordleute schon in heidnischer Zeit nach dem Vorbild der christlichen Taufe von christlichen Völkern mit denen sie in Berührung kamen den Brauch angenommen hätten, die Neugeborenen mit Wasser zu begiessen. Maurers Vermutung ist von Müllenhoff in einer Anzeige[2]) mit grosser Bestimmtheit und Schärfe zurückgewiesen worden. Um zu beweisen, dass man in dem Uebergiessen des Kindes mit Wasser bei den heidnischen Nordleuten einen uralten gemeingermanischen Brauch zu sehen habe, hat jedoch dieser Gelehrte nicht viel mehr vorzubringen, als dass der Arzt Galen im zweiten Jahrhundert n. Chr. die (bei vielen Völkern des Altertumes und der Gegenwart übliche) Sitte, das Neugeborene in kaltes fliessendes Wasser zu tauchen als bei den Germanen herrschend anführt.[3]) Andre von Müllenhoff angeführte Zeugnisse dafür, dass ein ähnlicher Brauch deutsch gewesen sei, sind durchaus unsicher. S. 372.

Was Müllenhoff angeführt hat, kann nach meiner Meinung die Wahrscheinlichkeit von Maurers Vermutung nicht abschwächen.

Erstens tauchten die von Galen erwähnten Germanen die Kinder in kaltes fliessendes Wasser, während im Norden nirgends die Rede vom Niedertauchen des Kindes ist, sondern immer vom

---

S. 171. 1) Wesentlich dieselbe Auffassung war von Fritzner im Norsk hist. Tidskrift. IV, 143 angedeutet.

2) Anzeiger für Deutsches Altertum, 7. Bd. S. 404—409.

3) Galen. *Ὑγιειν.* I, 10 (od. Kühn vol. VI): *Τίς γὰρ ἂν ἡμῶν ὑπομείνειε τῶν παρ' ἡμῖν ἀνθρώπων εὐθὺς ἅμα τῷ γεγεννῆσθαι ἔτι θερμὸν τὸ βρέφος ἐπὶ τὰ τῶν ποταμῶν φέρειν ῥεύματα κἀνταῦθα, καθάπερ φασὶ τοὺς Γερμανοὺς, ἅμα πειρᾶν αὐτοῦ τῆς φύσεως, ἅμα τε καὶ κρατύνειν τὰ σώματα, βάπτοντας εἰς τὸ ψυχρὸν ὕδωρ, ὥσπερ τὸν διάπυρον σίδηρον.* Vgl. Cluverius Germania antiqua (Lugd. Bat. MDCXXXI fol.) p. 149 sqq.

Uebergiessen mit Wasser. Zweitens war, wenn die Germanen nach Galen es unmittelbar nach der Geburt, solange das Kind noch warm war, ins Wasser tauchten, der Zweck, des Kindes Lebensfähigkeit zu prüfen und es abzuhärten. Der nordische Brauch ist dagegen etwas anderes als das erste Bad des Kindes, worauf Müllenhoff ihn reducieren will. An das erste Bad zu denken ist, wie Maurer mir bemerkt, geradezu widersinnig. Dies liessen die alten Nordleute sicherlich ebenso gut wie wir durch eine Hebamme oder Dienerin besorgen, nicht, wie dies bei der Begiessung mit Wasser regelmässig der Fall war, durch irgend einen vornehmen Herrn oder angesehenen Verwandten, wenn auch in einem Ausnahmfalle ein solcher bei dem ersten Bade Hand angelegt haben mochte. Die Erteilung dieses Bades schob man sicherlich nicht auf, bis man den geehrten Mann allenfalls aus weiter Ferne herbeigeholt hatte. Das *ausa barn vatni* ist dagegen ein Ritus, der mit mehreren von Maurer besprochenen Eigentümlichkeiten auftritt, von welchen bei den heidnischen Deutschen nicht die entfernteste Spur sich findet, in welcher er jedoch mit der christlichen Taufe übereinstimmt. Im Norden gab man dem Kind den Namen gleichzeitig mit der Wasserübergiessung, die in der Regel kurz nach der Geburt des Kindes stattfand. In der Regel war es dieselbe Person, welche das Kind mit Wasser übergoss, und welche ihm den Namen gab, und das war durchaus nicht immer der Vater.[1])

In der Droplaugarson-Saga wird erzählt, dass Ǫzurr von Áss, obwohl verschwägert mit Helgi Ásbjarnarson, doch nicht an dessen Kampf gegen Helgi Droplaugarson teilnehmen will, und dass der letztere im entscheidenden Augenblick erklärt, sich gegen Ǫzurr nicht vorsehen zu wollen, da dieser ihn mit Wasser begossen habe.[2]) Hier tritt also, wie Maurer bemerkt, ein Pietätsverhältnis zwischen dem, der den Andern mit Wasser begossen hat, und dem Begossenen zu Tage, welches dem bei den Christen durch die

S. 372. 1) Es wird auch erwähnt, dass das Kind, nachdem es mit Wasser übergossen war, von der Person, die dies besorgt hatte, eine Gabe empfieng. Diese Gabe aber ist nicht verschieden von der, welche von demjenigen geschenkt wurde, der dem Kind den Namen gegeben hatte, und diese nafnfestr kommt zugleich bei den heidnischen Deutschen vor.

2) Dropl. s. S. 25. Vgl. S. 8, 21 und 23.

Gevatterschaft bedingten analog ist. Bei den heidnischen Nordleuten hatten die Eltern das Recht, ihr Kind gleich nach der Geburt auszusetzen oder zu töten; jedoch nicht, nachdem es mit Wasser begossen war. Durch diesen Akt erlangte es also volles Menschenrecht. Hiemit hat man die Bestimmung zusammengestellt, die sich in den Gesetzen verschiedener germanischer Stämme findet, dass das Kind erst nach dem Empfang der Taufe erbberechtigt sein soll; dies wird in den Gesetzen der Westgoten ausgesprochen, wo die Bedingung beigefügt ist, dass das Kind mindestens zehn Tage gelebt habe, sowie in dänischen und teilweise in schwedischen Provincialgesetzen. Und wenn u. A. die christlichen norwegischen Provincialgesetze einen Unterschied bei der Tötung von getauften und ungetauften Kindern machen, so findet Maurer hierin einen Zusammenhang mit der heidnischen Rechtssatzung, dass es Mord ist ein Kind zu töten, nachdem es mit Wasser begossen ist.

S. 373.

Sehen wir von den Hávamál ab, so ist die Rígsþula das älteste Literaturdenkmal, in dem der Brauch das Neugeborene mit Wasser zu begiessen besprochen wird. Dies darf in Verbindung mit der Vermutung hervorgehoben werden, dass der Brauch von christlichen Nachbarn der Nordleute herübergenommen wurde; denn der Name der mythischen Person, nach welcher das Gedicht den Namen hat, nämlich Rígr, scheint von Christen entlehnt, mit denen die Nordleute in Berührung gekommen waren.[1])

Dass dieser Brauch der heidnischen Nordleute, das neugeborene Kind mit Wasser zu begiessen, entweder durch die christliche Taufe veranlasst oder jedenfalls von ihr beeinflusst wurde, wird nach meiner Meinung völlig einleuchtend durch die nähere Betrachtung der Stelle, an welcher der Brauch zum ersten mal erwähnt wird, nämlich der Strophe der Hávamál. Während bei

1) Vigfússon nimmt an, dass Rígr aus dem irischen rí *cas. obl.* ríg, König entlehnt sei, und diess kommt auch mir am wahrscheinlichsten vor. Dagegen hätte Vigfússon im Corp. p. b. II, 514 nicht Rígr mit »the Old Teutonic hero-god Jordanis' 'Rigis'« zusammenstellen sollen, denn nicht Jordanis, sondern nur sein Herausgeber Holder im 19. Jhd. kennt diesen Rigis. Heinzel »Ueber die Hervararsaga« S. 60 vermutet, dass Rígr das byzantinische ῥήξ, ῥηγός (η ausgesprochen als i) sei, was von griechischen Autoren für Barbarenfürsten gebraucht wurde.

den Deutschen sich höchstens eine Spur vom Eintauchen des Kindes findet, ist hier auch die Rede vom Uebergiessen oder Besprengen mit Wasser, wie die abendländische christliche Kirche eine Taufe S. 374. per infusionem sive aspersionem aquae kannte und schon frühzeitig, auch ohne Notstand, übte.[1]) Ja es findet hier sogar Uebereinstimmung im Ausdruck mit einer angelsächsischen poetischen Bezeichnung des christlichen Ritus statt. Es heisst in den Hávamál:

ef ek skal þegn ungan
verpa vatni á,

also *verpa vatni á þegn ungan*, eigentlich 'Wasser auf einen jungen Mann werfen'. Ein naheverwandter Ausdruck *oferweorpan mid wætere*, eigentlich 'mit Wasser bewerfen' findet sich in zwei ags. Gedichten[2]) für die Uebergiessung mit Wasser in der christlichen Taufe gebraucht. Ferner ist zu bemerken, dass Óðinn sagt: »Den Zauberspruch kann ich als 13.: wenn ich einen jungen Mann mit Wasser begiesse: nicht wird er fallen, wenn er auch in die Schlacht kommt, der Mann sinkt nicht vor Schwertern.« Hier ist der Ausdruck þegn ungan 'jungen Mann' gebraucht. Das Wort þegn, welches einen freien, waffenfähigen Mann bezeichnet, der in eines Fürsten Dienst steht,[3]) wird sonst ebenso wenig als die entsprechenden Worte in anderen germanischen Sprachen von einem neugeborenen Kind gebraucht, wenn auch ein solches z. B. Heliand 381 als 'luttilna man' bezeichnet wird. Es ist also nicht wahrscheinlich, dass der Inhalt der Hávamálstrophe mit dem Brauch in Verbindung stehen sollte, den Galen erwähnt: neugeborene Kinder in kaltes Wasser zu tauchen. Nehmen wir dagegen Zusammenhang mit der christlichen Taufe an, die auch Aelteren zu teil werden konnte, so darf þegn in seiner gewöhnlichen Bedeutung genommen werden. War die bei den Nordleuten übliche Begiessung mit Wasser eigentlich nichts Anderes als, wie Müllenhoff meint, das erste rein äusser-

---

1) Höfling, Das Sakrament der Taufe I, 31 f.; I, 50. Vgl. Aelt. Frostaþingslǫg III, 8 (Norg. g. Love I, 150).

2) Das Gedicht von der Höllenfahrt Christi im Cod. Exon. bei Grein I, 195 v. 133 und Menologium 153 f. Ohne religiöse Bedeutung: wæteres weorpan Beow. 2791 (Grein).

3) Sowohl ags. þegen als as. thegan werden für Christi Jünger gebraucht.

liche Bad des Kindes, so würde man in keiner Weise befriedigend erklären können, dass in den Hávamál dieser Uebergiessung in Verbindung mit dem gleichzeitig ausgesprochenen Zauberspruch die magische Wirkung beigelegt werden konnte, Einem das Leben im Kampf zu retten.[1]) Namentlich wird diess unerklärlich, wenn hier die Rede von einem erwachsenen jungen Mann ist. Dagegen lässt sich diess leicht aus den Vorstellungen über die Kraft der Taufe erklären. Aussprüche wie die, dass man durch die Taufe wiedergeboren werde, dass der, welcher glaube und getauft werde, errettet werden solle, wurden bald auch buchstäblich, rein physisch verstanden. Daraus entstanden im Mittelalter viele legendarische Erzählungen, worin die Taufe Tote zum Leben erweckte oder das Leben unter Umständen erhielt, unter denen Ungetaufte dem Tode verfielen.[2]) Auch im Norden treffen wir mehrere Erzählungen aus dem Mittelalter, die den Glauben der Christen darstellen, dass die Taufe leiblich Kranken die Gesundheit wieder gab;[3]) so in Ansgars Lebensbeschreibung von Rimbert Kap. 24 und in der Erzählung von þangbrandr in der ausführlichen Óláfssaga Tryggvasonar.[4]) Und wie die Uebergiessung mit Wasser in den Hávamál den jungen Mann unverwundbar macht, so wird, nach einer Mitteilung von Professor Julius Krohn in Helsingfors in finnischen Zauberliedern das Wasser aus dem Jordanfluss (das Vorbild und Symbol des Taufwassers) genommen um Wunden und Krankheiten zu heilen.

S. 375.

---

1) Als Chlodwigs zarter Sohn, der christlich getauft war, die Woche nach der Taufe starb, sagte der Frankenkönig nach Gregor von Tours (II, 29): 'Si in nomine deorum meorum puer fuisset dicatus, vixisset utique; nunc autem, quia in nomine dei vestri baptizatus est, vivere omnino non potuit.' Man sieht zwar aus dieser Stelle, dass eine Weihung im Namen der heidnischen Götter nach des Königs Meinung die Wirkung gehabt hätte, den Leib des Kindes zu kräftigen, aber über die Form dieser Weihe wird hier nichts erwähnt. Vgl. Maurer, Wasserweihe S. 231.

2) S. Maury, Légendes pieuses S. 59 f.; Menzel, Christliche Symbolik II, 456.

3) Vgl. Maurer, Bekehrung I, 31, 392 f. Von den Lappen wird erzählt, dass sie die Taufe nach jeder schweren Krankheit wiederholen liessen.

4) Fms. II, 200 f.

Das christliche Taufformular ist in dem nordischen heidnischen Gedicht Hávamál in eine Zauberformel, einen Zauberspruch verwandelt worden, der bei der Uebergiessung gesprochen wird.

Dass die in den Háv. erwähnte Begiessung mit Wasser die christliche Taufe zur Voraussetzung hat, wird am besten dadurch bewiesen, dass die Strophe, in welcher diese Uebergiessung erwähnt S. 376. wird, dem Óđinn in den Mund gelegt ist. Óđinn selbst ist es, der durch Uebergiessen des Jünglings mit Wasser unter Hersagen eines Zauberspruches dessen Leben im Kampf sichert. Diess hat nicht den geringsten Anknüpfungspunkt in dem bei den Deutschen geltenden Brauch, neugeborene Kinder in kaltes rinnendes Wasser zu tauchen. Dagegen weist es unwidersprechlich auf christliche Erzählungen. Es ist Óđinn, in dessen Mund die Strophe gelegt ist, der am Galgen geopferte, vom Galgen gefallene, in die Tiefe versenkte, aus der Tiefe in göttlicher Kraft zurückgekehrte und auferstandene Óđinn. Und ich habe nachgewiesen, dass dieser im letzten Abschnitt der Hávamál auftretende Óđinn eine von dem heidnischen Skalden stammende Umbildung des gekreuzigten Christus ist. Wenn nun dieser Óđinn davon spricht, dass er den Jüngling mit Wasser übergiesst, so dürfen wir glauben, dass auch diese Wirksamkeit von Christus auf ihn übertragen ist. Schon im Johannisevangelium heisst es, dass Jesus taufte,[1]) obwohl eigentlich seine Jünger, nicht er selbst diese Handlung vollzogen.[2]) Ein angelsächsischer Dichter lässt Johannes den Täufer in der Unterwelt zu Christus sagen: »Du, Herr der Welt! übergossest mit Jordanwasser (oferwurpe mid þý wætere) alle Menschen.«[3])

Wenn der heidnische Skald den aus der Tiefe zurückgekehrten und erstandenen Óđinn die Wundertaten aufzählen lässt, die er verrichten kann, und durch welche er seine Freunde schützen kann, so hat er nach der oben von mir begründeten Vermutung hiefür ein Vorbild darin gehabt, dass der auferstandene Christus die Wundertaten aufzählt, die seine Apostel in seinem Namen vollbringen sollen. Unmittelbar vorher sagt Christus: »Gehet hin

1) Ev. Joh. 3, 22 und 26.

2) Ev. Joh. 4, 2.

3) Das Gedicht von Christi Höllenfahrt bei Grein I, 195.

in alle Welt und lehret alle Völker, und taufet sie im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Wer da glaubet und getauft wird, wird erlöst (salvus erit, Luth.: wird selig werden); wer aber nicht glaubet wird verdammet werden.« Hierin finde ich nun zum Teil das mittelbare Vorbild für die Worte, welche der heidnische Skald den erstandenen Óđinn sprechen lässt: »Den Zauberspruch kann ich: wenn ich Wasser auf einen jungen Mann giesse, so fällt er nicht, kommt er auch in die Schlacht; der Mann sinkt nicht vor Schwertern.« Die heidnische Strophe setzt eine rein physische Auffassung von Christi Worten 'salvus erit' als »er wird errettet werden, wenn er in Lebensgefahr ist« voraus. Christi Worte vom Glauben waren dem Heiden eine unverständliche Rede, und er hat nichts Entsprechendes im heidnischen Gedicht. S. 377.

Die im Bisherigen angeführten Gründe dürften es einleuchtend gemacht haben, dass die in der letzten Zeit des Heidentumes im Norden übliche Uebergiessung des neugeborenen Kindes mit Wasser und insbesondere die in den Hávamál erwähnte Uebergiessung mit Wasser auf keine Weise in historischer Beziehung zu dem von Galen erwähnten Brauch, das neugeborene Kind ins Wasser zu tauchen steht, sondern vielmehr mit der christlichen Taufe zusammenhängt. Noch muss ich jedoch einige Worte über dieses Verhältniss hinzufügen. Es dürfte zweifelhaft sein, ob die Angabe des Griechen Galen über das fremde barbarische Volk uns wirklich ein Recht gibt, das Vorhandensein eines solchen Brauches bei den Deutschen anzunehmen. Denn der Brauch, das neugeborene Kind in Wasser zu tauchen, wird von andern Autoren den Kelten am Rhein beigelegt,[1]) und der Name Germanen wurde mitunter für keltische Völkerschaften gebraucht. Aber selbst angenommen, die Worte des Galen enthielten einen in allen Teilen verlässigen Bericht über deutsche Stämme, so muss hervorgehoben werden, dass dieser in sehr unbestimmten Ausdrücken gehalten ist, so dass wir nicht erfahren, welche Germanen gemeint sind. Jedenfalls liegt kein

S. 376. 4) Tischendorf 372.

S. 377. 1) S. Cluver a. a. O., Aristot. Pol. VII. letztes Kap.: *τοῖς μὲν εἰς ποταμὸν ἀποβάπτειν τὰ γιγνόμενα ψυχρὸν, τοῖς δὲ σκέπασμα μικρὸν ἀμπίσχειν, οἷον Κελτοῖς.* Hier ist es nicht klar, ob auch der Brauch die Kinder unterzutauchen von den Kelten gilt.

Grund vor, an diejenigen von den deutschen Stämmen zu denken, welche den Norwegern, bei denen die Sitte mit Wasser zu übergiessen bekannt war, am nächsten wohnten. Und zwischen dem ausländischen Autor, der vom Niedertauchen der neugeborenen Kinder spricht, und den norrönen Gedichten oder Erzählungen, welche vom Wasserübergiessen bei den Nordleuten sprechen, liegt viel mehr als ein halbes Jahrtausend! Wenn ich dagegen annehme, S. 378. dass die nordische Wasserübergiessung durch den Einfluss der christlichen Taufe in Brauch kam, so kann ich mich auf die Tatsache beziehen, dass die Nordleute in der Zeit, da das Wasserübergiessen zum ersten Male bei ihnen besprochen wird, auf mancherlei Art in nahe Berührung mit christlichen Völkern, bei denen die Taufe üblich war, gekommen waren und von ihnen Kultureindrücke in den verschiedensten Richtungen empfangen hatten. Und dass die Taufe von Christen auf germanische Heiden übertragen werden und bei ihnen in Gebrauch kommen konnte, finde ich dadurch bestätigt, dass die Taufe nachweisbar von germanischen Heiden vollzogen worden ist. In einem Briefe, den Pabst Gregor III. an Bonifatius um d. J. 732 schrieb, ist nämlich die Rede davon, dass es damals in Thüringen Geistliche gab, die sowohl christliche als heidnische Priesterdienste versahen: sie tauften diejenigen, welche es verlangten, brachten aber auch dem Wuotan Opfer.[1]) Ebenso spricht der Papst davon, dass Heiden oft die Taufe vollzogen.[2]) Diese betrachteten die Heiden gewiss oft als eine Art Zaubermittel.

1) Bei Jaffé, Bibliotheca rerum Germanic. III, S. 93: Nam et eos, qui se dubitant fuisse baptizatos an non, vel qui a presbitero Joui mactanti et immolaticias carnes vescenti, ut baptizentur precipimus. Die Stelle wird bei Maurer, Wasserweihe S. 59 und bei Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I (1887) S. 351 (auf welche Stelle mich Prof. C. P. Caspari aufmerksam gemacht hat) erwähnt.

2) Eosdemque, quos a paganis baptizatos esse asseruisti, si ita habetur, ut denuo baptizes in nomine Trinitatis, mandamus. Hauck bemerkt hierüber mit vollem Recht: »Die Zweifel . . . an diesen Thatsachen lassen sich nicht entfernt begründen; ist wirklich das Zusammenfliessen heidnischer Anschauungen und christlicher, die zum Aberglauben geworden sind, unmöglich? Dass wir Christentum und Heidentum als einander ausschliessende Gegensätze fassen, ist kein Beweis dafür.«

Will man die Wasserübergiessung, die in der Heidenzeit be den Nordleuten üblich war, mit einem Brauch der von deutschen Heiden gekannt und ausgeübt wurde, in historische Beziehung setzen, so spricht doch alle historische Kritik dafür, dass man sie lieber in Verbindung mit der Taufe bringt, die, wie man sicher weiss, von Heiden im innern Deutschland in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts ausgeübt wurde, als mit dem Eintauchen der Neugeborenen in fliessendes Wasser, was nach einer mehr als ein halbes Jahrtausend älteren Angabe eines Griechen bei den Germanen, unsicher wo, üblich gewesen sein soll.

S. 379.

Ich halte es also für bewiesen, dass in Óđins Worten in den Hávamál Einfluss der christlichen Taufe vorauszusetzen ist, wenn er sagt, dass er junge Krieger unverletzlich mache, indem er sie mit Wasser übergiesse und gleichzeitig einen Zauberspruch sage.

Nachdem Óđinn die Wirkung des letzten Zauberspruches den er erwähnt, mitgeteilt, sagt er (Str. 162): »Diese Zauberverse wirst du, Loddfáfnir! lange entbehren«, d. h. »es wird lange währen, bis du im Stande sein wirst, diese Zauberverse dir anzueignen und mit voller Wirkung zu gebrauchen«. Ich habe versucht, nachzuweisen, dass Loddfáfnir eine poetische Uebersetzung von Lentius Carinus, d. i. von Karinus und Leucius des Nicodemusevangeliums, sei. Aber Karinus und Leucius, welche die Nachrichten von Christus geben, sind von den Toten auferstanden, und nachdem sie ihren Bericht geendigt, werden sie verklärt und unsichtbar. Dagegen zeigen die Worte, die in Str. 162 an Loddfáfnir gerichtet werden, dass bei ihm nicht die Rede davon ist, dass er von den Toten auferstanden sei, und dass er, nachdem er mitgeteilt, was Óđinn ihm gesagt, aus dieser Welt entrückt werden solle. In Uebereinstimmung mit der Bedeutung, die im Namen Loddfáfnir liegt 'der in fester Umarmung umschlingt' und wahrscheinlich unter Einfluss dieser Bedeutung denkt sich der heidnische Skald den Loddfáfnir wohl als einen Jüngling, der im Leben gute Verwendung für die Zauberverse, die Óđinn ihm mitteilt, finden wird.[1])

1) Vgl. die Worte in Str. 146: 'Hülfe heisst der erste, und er wird dir helfen —.'

Und dass Loddfáfnir als der 'fest umschlingende Liebhaber' besonders Nutzen aus Zauberversen, durch welche man Weiberliebe erringen und erhalten kann, zu erwarten hat, war wohl der Grund, dass der Skald, ohne irgend ein Vorbild in den christlichen Berichten, aus denen er hier vielfach geschöpft, den Óđinn zuletzt solche Zaubersprüche mitteilen liess.

Ich habe im Bisherigen versucht nachzuweisen, dass der auf- S. 380. erstandene Óđinn Mitteilungen an Loddfáfnir über die Zaubersprüche, die er kann, zum Teil ihr Vorbild in der Rede des auferstandenen Jesus an seine Jünger, welche von den wunderbaren Zeichen handelt, die seinen Sendboten folgen sollen, haben. Die Vorstellung von den Jüngern und Aposteln und ihrem Verhältniss zu Jesus hat wohl mit dazu beigetragen, dass der heidnische Skald den Loddfáfnir als einen Schüler des Óđinn darstellte, der im Leben für die magischen Künste, die der Gott ihm schenkt, eine Verwendung haben wird.

Der Abschnitt des Gedichtes Hávamál, in welchem Loddfáfnir Óđins Offenbarungen verkündet, schliesst mit Strophe 164 ab:

Nú eru Háva mál kveđin
Háva hǫllu í
allþǫrf ýta sonum,
óþǫrf jǫtna sonum;
heill sá er kvađ,
heill sá er kann,
njóti sá er nam,
heilir þeirs hlýddu!

»Jetzt sind des Hohen Worte gesagt in des Hohen Halle, gar nützlich den Menschenkindern, verderblich den Jotunsöhnen. Heil dem, der sie sagte; Heil dem, der sie kann, möge sich ungestört ihrer erfreuen, der sie lernte; Heil denen, die sie hörten!«

Schon aus metrischen Gründen ist es wahrscheinlich, dass éine Person diese ganze Strophe sagt, und dass sie nicht auf zwei verteilt werden darf. Man kann zweifeln, ob es Loddfáfnir oder Óđinn ist, der sie spricht. Gegen die Vermutung, dass es Ođinn ist, können die Worte 'Heil dem der sie sagte' angeführt werden; denn es passt, scheint mir, nicht auf Ođinn, wohl aber auf Lodd-

Schluss seiner Mitteilung, sich selbst Glück
arf man vielleicht sagen, dass die Worte »Heil
rten« besser in Loddfáfnis Mund passen als in
enn Loddfáfnir spricht vom Sprechersitz zu einer
Versammlung, während nicht gesagt ist, dass Andere
áfnir auf Óđins Worte hörten. Ich glaube also, dass
ir Str. 164 spricht, und dass Óđins Worte mit Str. 163
nessen. Bei dieser Auffassung machen freilich die Worte S. 381.
un sind Óđins Worte verkündet in des Hohen Halle« Schwierigkeit. Denn nicht in des Hohen Halle, sondern 'auf dem Sprechersitz am Urđarbrunnen' gibt Loddfáfnir wieder was er von Óđinn 'bei des Hohen Halle, in des Hohen Halle' gehört hat. Ich vermag nicht mit voller Sicherheit diese Schwierigkeit zu beseitigen; aber ich vermute, dass der ursprünglichere und richtige Text ist: Nú eru Háva mál kveđin Háva hǫllu ó r, d. i. »Nun sind Óđins Worte verkündigt, (die ich brachte) aus des Hohen Halle.«[1])

Nach den abschliessenden Worten: »Haec sunt quanta nobis iussit dominus referre vobis — —« enden Karinus und Leucius mit einem guten Wunsch für ihre Zuhörer: Pax vobis ab ipso domino Jesu Christo et salvatore omnium nostrorum. Nach den abschliessenden Worten »Nun sind des Hohen Worte verkündet« endet auch Loddfáfnir mit einem guten Wunsch für die, zu denen er gesprochen »Heil denen die hörten!« aber dieser Wunsch ist ganz allgemein gehalten und ohne eine Spur von christlicher Färbung.

Im Bisherigen habe ich die Ansicht begründet, dass der letzte Abschnitt der Hávamál von Strophe 146 bis Str. 163 incl., in dem Ođinn die Zauberverse (ljóđ) aufzählt, die er kann, auf Mitteilungen über Christi Wunderkraft zurückweist. Auch für diesen Abschnitt muss ich, indem ich auf meine Auseinandersetzung S. 305—8 (331 ff.) — hinweise, hervorheben, dass der Bericht über Ođinn in

1) Vgl. z. B. Helg. Hjǫrv. 31 Hvat kantu segja nýra spjalla ór Nóregi. In Bezug auf die Alliteration kann meine Anmerkung zu Grímn. 36 Z. 4—5 und S. Grundtvig »Er Nordens gamle Literatur norsk?« S. 72 verglichen werden.

der Ynglinga saga die Ansicht stützt, dass Óđinn in den Hávamál von Christus entlehnt hat. Denn der Sagaschreiber hat auch diesen Abschnitt des alten Gedichtes benützt, hat aber in die darauf gegründete Darstellung Züge gemischt, die sich in den Hávamál nicht finden, aber offenbar früher bei den gaelischen Christen auf Christus bezogen worden sind.

X.

S. 382. Sowohl der Mythus von Baldrs Tod als der Mythus von Óđins Hängen am Galgen entstand, wie ich zu erweisen suchte, unter dem Einfluss von Berichten über Christi Kreuzigung und Tod, welche heidnische Nordleute von christlichen Männern auf den britischen Inseln gehört hatten. Aber die zwei Mythen müssen von aneinder unabhängig in verschiedenen Kreisen entstanden sein, und die Mitteilungen von Christi Kreuzigung und Tod, welche zum Teil die äussere Grundlage beider Mythen bildeten, müssen im Einzelnen nach Form und Inhalt weit verschieden gewesen sein, obwohl sie in der Hauptsache den gleichen Gegenstand betrafen. Der Hauptgrund dafür, dass unter dem Einfluss von Berichten über Christi Kreuzigung und Tod nicht ein nordischer Mythus entstand, sondern zwei selbständige nordische Mythen, von denen jeder seine eigentümliche Entwicklung fand, muss darin gesucht werden, dass die christlichen Elemente bei den heidnischen Nordleuten in dem Baldrmythus ganz andere Verbindungen als in dem Mythus von Óđins Hängen eingiengen, in beiden teils mit ächten nordischen mythischen und religiösen Vorstellungen, teils mit anderen Sagen, die unter Einwirkung auswärtiger Berichte entstanden waren. Diess wird man aus meiner Untersuchung über die Entstehung der zwei Mythen gesehen haben. Trotz der gegenseitigen Unabhängigkeit und Verschiedenheit dieser Mythen gibt es jedoch einzelne Punkte, an welchen Züge, die zum Mythus von Óđins Hängen gehören, sich mit Elementen begegnen und verschmelzen, die wir im Baldr-Mythus finden. Hierin dürfen wir vielleicht ein Anzeichen dafür erkennen, dass bei den Nordleuten in alter Zeit zwischen den beiden Mythen einzelne Verbindungsglieder bestanden, die wir jetzt nicht mehr deutlich wahrnehmen können.

Wir haben oben gesehen, dass die Sage von Víkars Hängen offenbar in Verbindung mit dem Mythus von Óđins Hängen steht. Aber auf der anderen Seite herrscht bei mehreren Zügen eine Aehnlichkeit zwischen der Víkar-Sage und der Baldr-Sage, die kaum zufällig sein kann. Bei der Betrachtung dieses Verhältnisses müssen wir den Rosshaargrani der Víkarsage mit dem Loki der Baldr-Sage vergleichen, den Starkađr mit Hǫđr und Víkarr mit Baldr. Hier ist es Rosshaargrani, dort Loki, der zu der Uebeltat auffordert. Wenn der Gott, dessen Tätigkeit hier eine dämonische S. 383. Seite zeigt, den Namen 'Rosshaargrani' oder 'Grani' trägt, der an und für sich nicht bloss ein Mannsname sondern auch ein Pferdsname ist, so darf daran erinnert werden, dass der Teufel oft in Pferdsgestalt auftritt. Rosshaargrani reicht dem Starkađr, wie Loki dem Hǫđr, einen dünnen Zweig, der eigentlich eine tötliche Waffe ist, oder in eine solche sich verwandelt. Starkađr ist Víkars Pflegebruder, Hǫđr Baldrs Bruder, und der Name Stǫrkođr oder Stǫrkuđr liess sich als 'stark-Hǫđr' auffassen, womit ich freilich nicht behaupten will, dass der Name wirklich daraus entstanden ist. Auch von Hǫđr heisst es in der Snorra-Edda: œrit er hann sterkr (überaus stark ist er).[1]) Baldr findet seinen Tod, indem etwas ins Werk gesetzt wird, was einen lebensgefährlichen Angriff auf ihn vorstellen soll;[2]) Víkarr, indem man mit ihm vornimmt, was eine Opferung vorstellen soll.[3]) In beiden Fällen wird die Handlung in tötlichen Ernst verwandelt, die Handlung, bei welcher der Verratene nichts Schlimmes ahnt, zu welcher er seine Zustimmung gibt, die von allen Beteiligten mit Ausnahme eines Einzigen als ungefährliches Schauspiel aufgefasst wird; und die Tat wird mit einem dünnen, anscheinend unschädlichen Stengel ausgeführt.

Víkars Tod ist wie der Baldrs im Voraus geweissagt, und es wird nach beiden Sagen Rat gehalten, um die drohende Gefahr abzuwenden.

---

1) Vgl. Starkads Worte über ihn selbst: afl gat ek œrit Fas. III, 18.

2) Vgl. S. 200 (209).

3) poenae speciem (Saxo 277); þeir skuldu gera nǫkkura minning blótsins (Fas. III, 33).

Es ist keineswegs meine Meinung, dass der Sagenkönig Víkarr seinen Ursprung in Baldr habe, und ebenso wenig, dass die Sage von Víkars Opferung von Anfang an mit dem Mythus von Baldrs Tod oder mit dem Mythus von Óðins Hängen identisch gewesen sei. Aber ich meine, dass die Sage von Víkars Hängen die Form, in der wir sie kennen, unter dem Einfluss u. A. des Baldrmythus erhielt, was wahrscheinlich dadurch veranlasst wurde, dass von Anfang an zufällig einzelne Berührungspunkte zwischen den zwei Sagen bestanden.

S. 384. In diesem Zusammenhang mag noch ein Zug der Víkar-Sage erwähnt werden, der an einen Zug in der Göttersage erinnert. In der Gautreks saga wird erzählt, dass die Gedärme eines neugeschlachteten Kalbes als Strick für Víkarr gebraucht wurden, dass diese aber, als Starkaðr den Víkarr dem Óðinn geweiht hatte, in einen starken Riemen verwandelt wurden; Saxo hat die Darstellung gehört, dass ein weiches Reis um Víkars Hals sich in ein Eisenband wandelte. Hiemit vergleiche ich den Zug, dass die Gedärme, mit denen Loki gebunden wurde (es waren die Gedärme seines Sohnes), sich in Eisen wandelten.

Professor Julius Krohn in Helsingfors teilt mir einen mit diesem Motiv verwandten merkwürdigen Zug in einem finnischen Lied über Christus mit. Ich drucke hier den Schluss des Liedes nach einer Aufzeichnung von Wuokkiniemi in russisch Karelien, Gouvern. Archang. nahe der finnischen Grenze, mit Varianten nach Lönnrots Sammlung mit.

(Mariae Sohn liegt zwischen zwei Steinplatten, aber auf Mariae Bitte scheint die Sonne so heiss, dass die Steine schmelzen und der Allmächtige vom Tode erwacht.)

Schon erstand nun Gottes Sohn,
(var.: hörte Hammerschlag von einer Schmiede,
ging hinein, gekleidet wie ein Bettler)
trat ein in Ilmaris Schmiede:
»Was thun hier die Eisenschmiede
und was schmieden die Gesellen Hiisis?«

In der Schmiede wird geantwortet:

Einen Strick wir schmieden für den Schöpfer,
aber nicht bedachten wir zu messen,

wie lang sei der Hals des Schöpfers
wie lang und wie dick
wie breit in die Quere.
Hierauf antwortete der Schöpfer:
»Ebenso lang und dick,
ebenso breit in die Quere
wie dein eigener Hals.
Lass mich messen an dir die Fessel.« S. 385.
Er liess passen den Schöpfer die Fessel
an seinen eigenen Hals.
Der Schöpfer schlug die Fessel ins Schloss,
schob den Riegel vor,
warf das Ende in die Erde,
grub das Ende in den Boden.
(var.: Der böse Schmied
sah vor Augen sein Verderben,
schrie laut auf.
Aber da sagte der Schöpfer:
Schrei du nun so, dass der Stein sich härtet,
ruf so, dass das Eisen fest wird.)

Im Lied von Wuokkiniemi ruft Jesus selbst so laut, dass Stein und Eisen hart werden.

Steh nun da die ganze Zeit,
bis nicht mehr Sonne und Mond sich finden
nicht der helle Tag.
(var.: Fortan von diesem Tag
muss immerdar das Eisen hart sein
hart der Stein.)

Diese finnische Darstellung ist hier wichtig, weil sie ein Mittelglied bildet zwischen dem Zug von Loki und dem Zug in der Erzählung von Víkarr. Im finnischen Lied wird der böse Schmied, der Jesu Untergang wünscht (d. i. der Teufel), bis zum Weltende gebunden, wie im nordischen Mythus Loki, der Baldrs Tod verursacht. Für beide werden die Bande, die vorher weich waren, zu hartem Eisen. Wir müssen annehmen, dass der Schmied zwischen die beiden Steinplatten zu liegen kommt, zwischen denen

Jesus vorher gelegen war. Loki wird über drei Steine gebunden. Der Zug im finnischen Lied, dass Jesus durch List den bösen Schmied dazu bringt, die Fessel freiwillig sich anlegen zu lassen, dass der Riegel vorgeschoben und das Ende der Kette in die Erde gegraben wird, worauf der Schmied fürchterlich schreit, ist ver- S. 386. wandt mit der Erzählung von der Gefangenschaft des Wolfes Fenrir, welche nur eine Differenzierung von Lokis (Lucifers) Gefangenschaft ist.

Auf der einen Seite entspricht die finnische Darstellung der Víkarsage darin, dass es ein Strick (*hängrep* nach Krohns Uebersetzung) ist, was zu hartem Eisen wird. Auch in der Víkarsage bringt man, wie in dem finnischen Lied, denjenigen, der den Strick um den Hals bekommen soll, dazu sich denselben in gutem Glauben anlegen zu lassen.

Das finnische Lied bestärkt in der Annahme, dass die Erzählung von Víkarr durch die Erzählung von Baldr beeinflusst ist, die ihrerseits unter dem Einfluss der Erzählung von Christus entstanden ist. Umgekehrt erregt dann die Víkarsage die Vermutung, dass in alter Zeit eine Gestalt der Baldrsage bekannt war, wornach Baldr wie Víkarr, nicht bloss von einem dünnen Stengel durchbohrt, sondern zugleich mit einem Stricke erdrosselt wurde.

Eine Zeitbestimmung für die Víkarsage in der Form, in der sie in der Gautrekssaga mitgeteilt ist, haben wir namentlich in dem Umstand, dass Starkađr in Víkars Heer den König Sisarr von Kœnugarđr (Kiew) tötet. Denn dessen Name ist, worauf Heinzel (Ueber die Hervararsaga S. 87) hinweist, der Titel Caesar in der Form Cjesarĭ, Cĭsarĭ. in welcher er den russischen Herrschern bis ins 12. Jhd. beigelegt wurde.

XI.

Im Obigen habe ich mich bei der Untersuchung des Mythus von Óđinn am Galgen besonders an den Abschnitt der Hávamál gehalten, dessen Anfang die Strophe bildet, in welcher Loddfáfnir zuerst sprechend auftritt (Str. 111); hieran haben sich ursprünglich die Strophen unmittelbar angeschlossen, in welchen Loddfáfnir wiedergibt, was er Óđinn in Óđins Halle über die Selbstopferung

am Galgen, über den Fall von diesem, über des Gottes neues Wachstum, über Runen und Zauberlieder, die er kann, hat mitteilen hören (Str. 138—63). Der Abschnitt endigt mit einer Strophe, in welcher Loddfáfnir selbst spricht (Str. 164). Der behandelte Abschnitt ist nicht vollständig erhalten, auch nicht aus einem Guss; der Ordner der Strophen hat in diesem Abschnitt einzelne Stücke eingeschaltet, welche älter zu sein scheinen als die Hauptmasse der erwähnten Strophen und von anderer Art sind.[1]

S. 387.

In den erwähnten Abschnitt hat ein anderer Autor unmittelbar hinter der von Loddfáfnir gesprochenen einleitenden Strophe (111) Ratschläge für Loddfáfnir eingelegt, welche Str. 112—137[2]) umfassen, Strophen, die jedoch einige spätere Interpolationen in sich schliessen. Die Ratschläge für Loddfáfnir wurden hinter Str. 111 eingeschaltet, schon ehe das Gedicht Sigrdrífumál in der uns bekannten Gestalt entstanden war.[3])

Eine neue Erweiterung gieng in der Weise vor sich, dass die Abschnitte der Hávamál, die Loddfáfnis Auftreten vorhergehen, mit Str. 111—164 zu einem Gedicht verbunden wurden.[4]) Und endlich kommen hiezu Interpolationen im Einzelnen.

Die verschiedenen Abschnitte der Hávamál und namentlich die verschiedenen Strophen, die auf Loddfáfnis erstes Auftreten folgen, scheinen jedoch aus nahezu der gleichen Zeit zu stammen, und unter wesentlich gleichen Lebensverhältnissen entstanden zu sein. Ich will desshalb das ganze Gedicht Hávamál zusammen betrachten, wenn ich nun im Folgenden in Kürze die wichtigsten Anhaltspunkte hervorheben will, welche — neben dem im Bis-

1) So die im fornyrđislag gedichteten Zeilen 145, 6—9, in welchen Óđinn besprochen wird, während er in vorangehenden und nachfolgenden Strophen, die im ljóđaháttr gedichtet sind, der Sprechende ist. S. S. 356 f. (384).

2) S. S. 324—27 (351—54).

3) S. S. 328 (355).

4) Háv. 80 (þat er þá reynt usw.) setzt Háv. 142 (Rúnar munt þú finna usw.) voraus; doch so, dass die Wortstellung er gerđu ginnregin ok fáđi fimbulþulr in Háv. 80 möglicherweise ursprünglicher ist als die umgekehrte Háv. 142. Háv. 44 (Veiztu ef þú vin átt usw.) ist nur eine Variante zu Háv. 119; die zwei Strophen haben nicht von Anfang an zum gleichen Gedicht gehört.

herigen nachgewiesenen Zusammenhang mit christlichen Ueberlieferungen — dazu verhelfen können, die Zeit zu bestimmen, in welcher, und die Umstände, unter welchen das Gedicht zu stande kam.[5])

S. 388. Von äusseren Zeugnissen über Hávamál ist oben schon erwähnt, dass der Verfasser der Ynglingasaga Strophen gekannt hat, in welchen Loddfáfnir Óđins Worte wiedergibt. Ich habe versucht zu zeigen, dass dieser Verfasser in der mündlichen Tradition auf Island eine Erzählung vorgefunden hatte, in welcher die in den Hávamál gegebene Darstellung durch christliche, von den Gaelen stammende Vorstellungen modificiert war.[1]) Ebenso habe ich aus den shetländischen Versen über Christi Kreuzigung geschlossen, dass die Strophe von Óđins Hängen oder eine ähnliche Strophe im Mittelalter im nördlichen Schottland bekannt war.[2]) Die letzte Hälfte von Háv. 84 ist, wie in der Fóstbr. saga berichtet wird, um 1025 in Grönland bekannt gewesen. Engen Zusammenhang mit den Worten *rúnar munt þu finna ok ráđna stafi* Hav. 142 zeigen die Worte *runar ek rist auk raþna staue uer* auf einem Runenstein von Holms Kirche, Pfarrei Borge, Smålenene, der kaum älter als aus dem 12. Jhd. ist.

Eyvindr Finnsson skáldaspillir von Hálogaland, dessen Mutter eine Enkelin Haralds Hárfagris war, dichtete das Háleygjatal wahrscheinlich 994 oder 995, da eine der Strophen des Gedichtes die Schlacht mit den Jomsvikingern im Hjǫrungavágr bespricht. In diesem Gedicht zeigt Eyvindr Kenntniss von der Strophe der Hávamál, in welcher Óđinn sagt, dass er am windigen Baum hieng.[3])

Früher hatte der gleiche Dichter in seinem Ehrengedicht auf den im J. 961 gefallenen König Hákon Ađalsteinsfóstri Hávamál Str. 76 nachgeahmt, und diese Strophe Eyvinds scheint gedichtet,

S. 387. 5) Vgl. mit folgender Darstellung u. A. Jessen 'Ueber die Eddalieder' S. 29—31, 33—36, 39, 77 f.; meine Bemerkungen auf der ersten nordischen Philologenversammlung 1876 (s. Beretning S. 144—146); E. Magnusson: On Hávamál verses 2 and 3; Vigfusson Corp. p. b. I, LVI ff.; Müllenhoff DA. V, 1 S. 279—88; Mogk ZdPh. XVII, 375 f.

S. 388. 1) S. 305—8 (331—4).

2) S. 308—312 (334—8).

3) S. 292 f. (318 f.).

nachdem Norwegen eine Zeit lang böse Zeiten unter Eirikr Blóđǫx's Söhnen durchgemacht hatte, also nicht lange vor dem J. 970.[4]) Späte Gedichte, in welchen Strophen der Hávamál nachgeahmt sind, unterlasse ich hier anzuführen. S. 389.

Oben ist erwähnt,[1]) dass die Loddfáfnismál dem Dichter, der die Sigrdrífumál und Fáfnismál dichtete, bekannt waren. Diese Gedichte, wie die mit ihnen zusammen gehörigen Reginsmál, verraten in ihrer Sprache Einwirkungen von westlichen Völkern. In Reginsm. 1 tritt zum erstenmal in nordischer Sprache das aus dem Gaelischen entnommene Wort *linn*, *lind* 'Quelle' und in Fáfn. zum erstenmal das unter englischem Einfluss entstandene *ægishjálmr* 'Schreckenshelm'[2]) auf. Das Wort *móđa* in Fáfn. 11 'Fluss' war auf Island allgemein, scheint aber in Norwegen nicht gebraucht worden zu sein. Es ist anscheinend als Appellativ ebenso wie als Eigenname Lehnwort aus dem ags. *mûđa* 'Mündung'. Der Dichter der Grímnismál scheint den Óđinsnamen þundr aus den Loddfáfnismál gekannt zu haben.[3]) Ebenso scheint Grímn. Str. 17, die jedoch kaum zu den ursprünglichen Bestandteilen des Gedichtes gehört, von Háv. 109 beeinflusst.

Endlich kommt es mir sehr wahrscheinlich vor, dass der Ausdruck *fimbultýs fornar rúnar* 'des grossen Gottes alte Runen' in der Vǫluspá 60 die Worte der Háv. 142 über die Runen und Stäbe *er fáđi fimbulþulr* 'die der grosse Weise schrieb' voraussetzt. Die Hávamál, besonders der letzte Abschnitt derselben, sind somit wohl älter als die Vǫluspá.

S. 388. 4) Die Wendung at góđu getid Hákonarm. 15 am Schluss einer Strophe schliesst auch die Strophe Háv. 128.

S. 389. 1) S. 328 f. (355 f.).

2) Das erste Glied von *ægishjálmr* zeigt, dass das Wort fremd ist; vgl. *Larbula: egisgrima* Wülcker Anglosaxon Voc. 29. S. auch Grimm D. Myth[3] 217 f. Dass das Wort *ægishjálmr*, nicht *ægishjálmr* heisst beweist die Umschreibung *hólmfjǫturs hjálmr* in d. Vellekla (Ól. s. Tryggv. 26, 1). Sturla þórđarson reimt an einer Stelle (Hák. s. Hák. Kap. 286 Fms. X, 67) *ægishjálmi* mit *frægra*, was zeigt, dass der Vokal lang ist. Man muss also in Egils Arinbjarnardr. 4 und bei Sturla (Hák. s. Hák. 232, Fms. IX, 513) den gleichbedeutenden Ausdruck *und ýgs hjálmi* annehmen.

3) S. S. 358 (385).

Die Dichtung über Loddfáfnir, die, wie ich nachgewiesen, ein bestimmtes christliches Vorbild hat, ist also nicht eines der jüngsten uns bewahrten mythischen Gedichte, sondern im Gegenteil eines der ältesten. Es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, S. 390. dass irgend ein anderes uns überliefertes mythisches Gedicht so alt ist, dass es einer Zeit angehört, die vor der christlichen Einwirkung auf nordische Mythologie überhaupt fällt.

Von sprachlichen Ausdrücken, die Aufklärung über das Alter des hier behandelten Gedichts geben können, nenne ich Háv. 129 *gjalti glíkir verda gumna synir.* Dieser Ausdruck beruht auf Einwirkung des irischen *geilt*, wahnsinnig, verrückt, Nom. plur. *gealta*; vgl. im Abschnitt über Irland im Speculum regale (Brenners Ausgabe) S. 43[33] *mænn þa er gelt ero kallaðr.* S. Fritzners Ordbog.[2] Doch spricht Metrum und syntaktische Verbindung dafür, dass *gjalti glíkir eru gumna synir* einen ursprünglichen Bestandteil von Hávamál 129 nicht bilden. Im Folgenden werde ich versuchen nachzuweisen, dass *Rati*, der Name von Óðins Bohrer, Háv. 106 'Ratte' bedeutet und aus dem Englischen entlehnt ist, kaum vor dem Ende des 9. Jhd., aber eher noch später, was dadurch wahrscheinlich wird, dass der Mythus vom Dichtertrank auch noch andere Elemente enthält, die von England zu den Nordleuten gekommen sind.

Ich habe vermutet, dass *fljóð* 'Weib' Háv. 79, 102 ein Kunstwort sei, gebildet nach englischen Frauennamen auf *-flêd*, s. Arkiv f. nord. Fil. IV, 118—120. Zuerst begann man wohl *fljóð* in kenningar zu brauchen, wie *sigrfljóð*,[1]) d. i. Siegesjungfrau, Walkürie nach dem ags. Frauennamen *Sigeflêd*[2]) = ahd. *Sigiflêt.*

Habe ich hiemit recht, dann waren die kenningar der Kunstdichtung schon ausgebildet als die Hávamál entstanden.[3])

1) In den Hrafnsmál des Þormóðr Trefilsson aus dem 11. Jhd. in der Eyrb. cap. 62.

2) Kemble Diplom. 946, 947 *Siflêd*; No. 289 *on Syfflæde stán; of Sygflédde stán* (Appendix Vol. III, 396) angeführt nach Hruschka 'Zur angelsächsischen Namensforschung'.

3) Aber es ist natürlich nicht meine Meinung, dass die Hávamál jünger seien als das Gedicht Hrafnsmál.

Von Sprachformen hebe ich hervor, dass das Versmaass namentlich Háv. 111 eine einsilbige Form *mǫl* in der Mehrzahl, wo die Endung u verdrängt ist, erfordert. Im Gegensatz hiezu hat der Stein von Røk in Oestergötland, der ungefähr aus dem Jahr 900 zu stammen scheint, auch nach langer Silbe, wenigstens in der Schrift ein u bewahrt, das später fortfiel: denn *strǫntu*, wahrscheinlich *strǫndu* ausgesprochen, auf dem Stein von Røk muss wegen des vorausgehenden *raiþ* Accusativ sein, nicht, wie ich früher meinte, Dativ. Der mit dem Stein von Røk ungefähr gleichzeitige Stein von Kälfvesten in Oestergötland hat, wie es scheint, den Mannsnamen *stikuR* = an. *Stígr*. Nun kann man freilich nicht behaupten, dass *u* im Norwegischen an den Ort wo Loddfáfnismál gedichtet sind, ganz zur gleichen Zeit wie in Oestergötland verdrängt wurde. Aber nach dem Angeführten ist es doch wenig wahrscheinlich, dass die Hávamál in der Zeit vor Schluss des 9. Jhd. gedichtet seien.[1])

S. 391.

Der oder die Verfasser der Hávamál gehörten einer Gemeinschaft an, die von einem *þjóđann*, König (Háv. 15, 146, vgl. 114 wo Fritzner *þjóđans máls* in *þjóđar máls* ändert) beherrscht war. Das Gedicht ist desshalb gewiss nicht auf Island entstanden. Dagegen wage ich aus den Stellen im Gedicht, an welchen das Wort *þjóđann* vorkommt, nicht mit Müllenhoff zu schliessen, dass die Hávamál verfasst seien, ehe Haraldr Hárfagri Norwegen in ein Reich vereint hatte.

Leichenverbrennung wird Háv. 71, 3 und 81, 2 vorausgesetzt; die letztere Strophe ist aber erst später eingeschoben, da sie in anderem Versmaass gedichtet ist, als die vorausgehenden Strophen. Auch Háv. 70, 4—5 geht wahrscheinlich auf die Leichenverbrennung. Diess beweist jedoch nur, dass das Gedicht aus heidnischer Zeit ist, kann aber gegenwärtig nicht zu einer genaueren Zeitbestimmung verwendet werden, da man nicht weiss, wann die Leichenverbrennung in Norwegen aufhörte. In norwegischen

---

1) Háv. 151, 3 heisst es: *á rótum rás viđar*, während wir dieselben Worte Skírn. 32 in der Form *til hrás viđar* in Alliteration mit *holts* haben. Dass aber Háv. *rás* geschrieben ist, und dass das Wort hier Alliteration mit *rótum* bildet, kann kaum zu sicheren Schlüssen führen, da *h* sonst in den Háv. vor *r* beibehalten ist, z. B. *hyggio Hroptaty* 160.

Gräbern aus dem jüngeren Eisenalter sind die Leichen weit öfter verbrannt als nicht verbrannt, und die Archaeologen sind geneigt, anzunehmen, dass Leichenverbrennung in Norwegen die ganze heidnische Zeit hindurch gebräuchlich war. Vgl. O. Rygh in den Aarbøger for nord. Oldk. 1877 S. 156 ff.

Die verschiedenen Teile des Gedichtes zeigen Kenntniss des Meeres und des Seelebens. Reisen über Gebirg (Str. 3, 116) und S. 392. Fjord (Str. 116) werden als etwas Gewöhnliches besprochen. Háv 88 heisst es, dass es unsicher sei, auf einen früh besäten Acker sich zu verlassen; dies weist auf ein Land, wo das Getreide leicht erfrieren kann, ehe es reif wird. Háv. 60 wird die Beschaffung von trockenen Holzscheitern und von Birkenrinde (für Dächer) als eine regelmässige alljährliche Arbeit des bäuerlichen Hausherren erwähnt. Háv. 50 heisst es, dass die Föhre die allein zwischen menschlichen Wohnungen steht, abstirbt: weder Rinde noch Sprossen beschützen sie. Der Grund hiefür ist wohl, weil sie starken Winden ausgesetzt ist.

Ein armer Mann, der jedoch in eigener Hütte wohnt, wird Str. 36 erwähnt, als einer der zwei Geissen und *taugreptan sal* besitzt. Bedeutet letzteres eine Wohnung, die Stricke statt der Dachsparren hat, so scheint der Dichter hier eine Gegend vor Augen zu haben, die arm an Bauholz ist. Str. 58 hat das Sprichwort »Selten bekommt ein liegender Wolf einen Schenkel«. Die Strophe, welche Rentiere auf dem Gebirge, wo Schnee geschmolzen ist (Háv. 90) bespricht, gehört, wie das Versmaass zeigt, nicht zu den ursprünglichen Bestandteilen des Gedichtes. Dasselbe gilt von dem Vers (82, 1) der den Rat gibt, einen Baum zu fällen, wenn Wind geht, und von dem, welcher davor warnt dem gähnenden Wolf (85, 3), der Schlange, die sich ringelt (86, 4), dem Spiel des Bären (86, 7) zu trauen.

Fassen wir Alles zusammen, was im Obigen angeführt ist, so dürfen wir daraus schliessen, dass die verschiedenen Teile der Hávamál nicht auf Island verfasst sind, dagegen wahrscheinlich von Leuten, die aus dem westlichen Norwegen draussen am Meer her waren. Diese Skalden haben entweder die nordischen Niederlassungen im Westen (besonders wohl in Northumberland) selbst besucht, oder durch Landsleute Nachrichten daher erhalten.

B.

Die Yggdrasils-Esche.

I.

In mehreren norrönen mythischen Gedichten zeigt sich eine sehr bedeutungsvolle, im Vorhergehenden nicht erwähnte Spur des Mythus von dem am Galgen hängenden Óđinn. S. 393.

In beiden alten Handschriften, die das Gedicht Vǫluspá als Ganzes überliefern, lesen wir eine Strophe,[1]) die folgendermaassen beginnt:

Ask veit ek standa,
heitir Yggdrasill[2])
hár badmr, ausinn
hvíta auri.

»Eine Esche weiss ich stehen übergossen mit dem weissen Nass;[1]) Yggdrasill heisst der hohe Baum«. S. 394.

---

1) Vǫluspá R (Cod. reg.) 18; H (Hauksbók) 19. Die Strophe wird in der Snorra-Edda I 76 (II, 264) mit den Einleitungsworten *svá sem hér segir* angeführt. Nach Müllenhoff DA. V, 103 gehört die Strophe nicht ursprünglich zur Vǫluspá, aber er hält sie doch für alt und meint, dass R 45, H 40, wo auch die Yggdrasils-Esche erwähnt wird, ursprünglich in die Vspá gehörte.

2) Sowohl R als H haben die Nominativform *drasill*, die auch in zwei Hss. der Snorraedda (W, U), die verschiedenen Redaktionen angehören, steht. Schon dieser Umstand spricht mit entscheidendem Gewicht dafür, dass die Genetivform *drasils*, die nur im Cod. reg. der Snorraedda sich findet, falsch ist. Mir scheint der Genetiv Yggdrasils da sehr auffallend, wo nicht *askr* unmittelbar dabei steht. Ich vergleiche das Verhältniss zwischen Yggdrasill und Yggdrasils askr mit dem Verhältniss zwischen Fenrir und Fenris úlfr. So auch Schullerus in Paul-Braunes Beiträgen XII, 226.

S. 394. 1) So übersetze ich nach Müllenhoff und nach Vigfússon.

In einer nachher folgenden Strophe[2]) bespricht die Seherin denselben Baum unter der Bezeichnung 'Yggdrasils Esche'. Auch Strophen, die wir in den Grímnismál lesen,[3]) erwähnen den Baum als 'Yggdrasils Esche'. Derselbe Name findet sich in der Gylfaginning,[4]) die von einem Isländer verfasst ist, der die Gedichte Vǫluspá und Grímnismál in wesentlich derselben Gestalt gekannt hat, in der sie uns vorliegen, und sie als Quellen für seine Darstellung der Mythen benützte. In anderen alten Schriftwerken findet sich der Name nicht.[5])

Der Name *Yggdrasill* muss nach seiner Zusammensetzung ursprünglich als 'Yggs Pferd' aufgefasst worden sein, das heisst als 'der Galgen, an dem Óðinn hieng'.

Das erste Glied ist der Stamm von *Yggr*, einer poetischen Bezeichnung Óðins,[6]) die 'der Fürchterliche' bedeutet.[7]) Das zweite Glied des Namens *drasill* ist als appellativische Bezeichnung für 'Pferd' ein ausschliesslich poetisches Wort; es ist keine Spur vorhanden, dass es je in Prosa in dieser Bedeutung gebraucht worden wäre. Die Gedichte, in welchen es sich als Appellativum findet, sind sämtlich wahrscheinlich jünger als das erste Vorkommen des Wortes in der Zusammensetzung Yggdrasill.[8])

S. 394. 2) Vspá R 45. H. 40. Die Strophe wird Sn. E I, 192 (II, 292) citiert. Sie wird in r, W mit den Worten eingeführt: 'Svá er sagt i Vǫluspá', in U mit den Worten: 'sem hér segir'.

3) Grímn. 29, 30, 31, 32, 34, 35, 44: askr Yggdrasils.

4) Sn. E. I, 68 (II, 261) I, 190 (II, 291).

5) Das isländische Gedicht, das unter dem Namen Forspjallsljóð oder Hrafnagaldr Óðins geht, stammt aus neuerer Zeit, auf dieses nehme ich in dieser Abhandlung keine Rücksicht.

6) Yggr Grímn. 53, 54; Vaf. 5; Hym. 2; Fáfn. 43; Yggerus vates, vir aetatis incognitae et supra humanum terminum prolixae Saxo p. 238. Yggr oft in Kunstgedichten der Skalden. Vgl. Yggjungr Vspá 28.

7) Wenn hier bei der Zusammensetzung die Form Ygg-, nicht der Genitiv, gebraucht ist, so hat dies eine Analogie z. B. bei den Namen von Daphne Mezereum **tývidr* (norw. dial. *tyvid*, asw. *tivedh*) neben **týsvidr* (norw. dial. *tysvid*).

8) In der Atlakviða 4, 8 *drǫsla*, Atlakv. 32, 6 *drǫslum*; von diesen Formen darf man nicht auf eine Nominativform *drǫsull* schliessen, die nirgends vorkommt als in der Rätselauflösung Fas. I, 486, die aus dem 17. Jhd. stammt. In Bragi des Alten Ragnarsdrápa Sn. E. I, 436 *drǫsla*.

Von Anfang an war Drasill kaum eine appellativische Bezeichnung eines Pferdes im Allgemeinen, da es als Name eines bestimmten, in der Heldensage auftretenden Pferdes vorkommt. Diess sehen wir aus einigen in der Snorra-Edda angeführten Versen, die Namen von Pferden aufzählen, welche in alten Sagen vorkamen, und die Namen der Helden, welche diese Pferde besassen. Diese Verse, deren Verfasser viele jetzt verlorene heroische Gedichte oder Sagen gekannt haben muss, beginnen: Dagr reiđ Drǫsli[1]) 'Dagr ritt Drasill.' Im Namen Yggdrasill scheint also ein specieller Ausdruck, ein Name (eines bestimmten Pferdes) anstatt des generellen Ausdruckes (Pferd) gesetzt zu sein, wie so oft in den von den Skalden gebrauchten Umschreibungen (kenningar). So nannten die Skalden jede beliebige Stute 'Granis Braut', der Galgen wurde als 'Hanfzaum-Sleipnir' bezeichnet usw.[2]) S. 395.

Im Ynglingatal (Y. s. cap. 33) *drasils*. Weder die dem Bragi zugeschriebenen Gedichte noch das Ynglingatal können auch nur annähernd so alt sein, wie sie nach den Berichten der Alten über ihre Entstehung sein sollen, sondern müssen im 10. Jhd., doch nicht im Anfang desselben verfasst sein. Bei Hallfredr (gleich nach dem J. 1000) Fms. II, 313 *drasils*. Bei Refr (11. Jhd.) Sn. E I, 498 *drasill*. Bei Sigvatr (11. Jhd.) Ól. s. h. Hskr. 41, 1 drasils. Ebenso bei vielen späteren Skalden. Das Wort *drasill* scheint nach den Wortbildungsregeln mit dem schwachen Verbum neuisl. *drösla* (adhaerere, haesitanter progredi) und dem norw. dial. *drasle* schleppen, mit sich ziehen, nicht in Verbindung stehen zu können, da dieses von *drassa*, *dragsa* abgeleitet ist, was wieder von *draga* herkommt; diese Verba können in alter Zeit nicht nachgewiesen werden.

S. 395. 1) Sn. E I, 482. Die vorausgehenden Einleitungsworte lauten in der Hs. A þæssir hæstar ærv taldir i kalfs visv; in r und ieβ: þessir ro (oder ero) en talþir i alsvinnz malvm; in U: fra hestvm.

2) Der Pferdsname Drasill bedeutet vielleicht 'Verscheucher' (ein Hengst, der andere Hengste verscheucht) und scheint von *þrasa* abgeleitet. Dieses Verbum bezeichnet Lok. 58 'drohend auftreten, um einen anderen zu verjagen'. Es ist, worauf Docent K. F. Johansson mich aufmerksam machte, dasselbe Verbum wie lat. terrēre. In Fjǫlsv. ist Vegdrasill ein Zwergname; vgl. den Zwergnamen Dólgþrasir. Ist Drasill von þrasa abgeleitet, so muss þ in d übergegangen sein, weil der Stamm drasilá- in der Zeit der freien Betonung den Hauptton auf der dritten Silbe hatte. S. meine Nachweise in Paul- und Braunes Beitr. XII, 408 ff. Das *s* konnte durch den Einfluss von þrasa, wie das *s* von reisa nach rísa, beibehalten sein. Ich glaube nicht, dass Drasill zum gotischen *ga-dars* 'ich wage' gehört. John Olafsen

S. 396. Es war eine im Nordischen wie im Deutschen und Englischen allgemein verbreitete Ausdrucksweise, besonders bei den Dichtern, den Gehenkten als Reiter des Galgen und den Galgen als sein Pferd zu bezeichnen.[1]) Im Ynglingatal z. B. heisst es von König Agni, der gehängt wurde, dass er das kalte Ross des Mannes der Signý (d. i. Hagbarđs) zügeln musste. Im gleichen Gedicht[2]) heisst es von König Jǫrundr, der ebenfalls seinen Tod am Galgen fand, dass »der Hanfzaum-Sleipnir Gudlaugs Töter tragen musste«.[3]) Diese Ausdrucksweise hatte wohl ihren Ursprung darin, dass 'reiten' in der alten Sprache nicht bloss von Personen, die auf einem Pferd oder einem anderen Tier, das sich auf festem Boden bewegte, gebraucht wurde, sondern überhaupt von Jemand, der in wiegender oder schwingender Bewegung war, oder in die Höhe geschnellt wurde, wie der Gehängte am Galgen. Der Strick wurde als der Zaum des Reiters aufgefasst, wenn man sich den Gehängten auf einem Pferd reitend dachte.

Wenn nun eine Esche Yggdrasill, Óđins Pferd, genannt wird, so müssen wir darin die erwähnte bildliche Ausdrucksweise haben. Yggdrasill, Óđins Pferd, muss 'Galgen, an dem Óđinn hieng' bedeutet haben. Der Name Yggdrasilsesche setzt also den aus Hávam. bekannten Mythus von Óđinn, der am windigen Baum hieng, voraus. Der heilige mythische Baum, der in Versen die in die Vǫluspá und in die Grímnismál aufgenommen sind und in Gylfaginning unter dem Namen Yggdrasilsesche (éinmal als Yggdrasill) besprochen wird, kann kein anderer Baum sein als der in den Háv. erwähnte 'windige Baum' oder der Galgen, an dem Óđinn mit dem Speer verwundet dem Óđinn er selbst ihm selbst geopfert, hieng. Nun ist aber, wie ich oben bewiesen zu haben glaube, dieser Mythus von Óđinn am Galgen unter dem Einfluss von Berichten christlicher Bewohner der britischen Inseln entstanden, die von Jesus erzählten, der am Galgen oder am Kreuze hieng,

---

(Nordens gamle Digtekonst S. 83) vermutet, dass drasill aus dem lat. dorsuale entlehnt sei; aber diese scharfsinnige Vermutung lässt sich nicht wahrscheinlich machen.

S. 396. 1) Vgl. Fritzner, Ordbog² s. v. hestr.

2) Yngl. s. cap. 22.

3) ebd. cap. 28.

von ihm selbst Gott dem Vater geopfert. Hiemit ist also zugleich bewiesen, dass der Mythus von der Yggdrasilsesche in der Form in der wir ihn aus Versen der Vǫluspá und der Grímnismál sowie aus der Gylfaginning kennen, unter dem Einfluss von Berichten der Christen über Christi Kreuz entstanden ist.

S. 397.

Ja selbst wenn die Strophe der Hávamál, in welcher Óđinn erzählt, dass er am windigen Baume hieng, sich nicht fände müssten wir das Gleiche schon aus dem Namen 'Yggdrasilsesche' schliessen, wenn es bewiesen ist, dass dies 'den Baum, der Óđins Galgen war' bezeichnet. Denn dass ein immer grüner Baum, der als heiliger Weltbaum aufgefasst wurde, als Galgen bezeichnet wird, an dem der oberste Gott hieng, wie sonst Verbrecher hängen, ist so eigentümlich, es streitet so bestimmt gegen die Vorstellung von heiligen Bäumen und vom obersten Gott bei anderen heidnischen Völkern, dass dies allein mir zu genügen scheint, um darzuthun, dass ein historischer Zusammenhang mit dem Kreuz, an dem Christus hieng, besteht.

Ja was mehr ist, da 'Yggdrasill' oder 'Yggdrasilsesche' der eigentliche Name des Baumes ist, so muss die in den erwähnten norrœnen Versen gegebene Darstellung des Mythus vom Weltbaum von der Auffassung ausgehen, dass der Weltbaum eigentlich und zunächst 'der Galgen, an dem Óđinn hieng' war, und dass die Bedeutung, die man sonst dem Baum noch beilegte, aus der Tatsache abzuleiten wäre, dass er Óđins Galgen war. Hiemit will ich durchaus nicht sagen, dass alle Keime des Yggdrasilsmythus fremden Ursprung haben. Im Gegenteil hat dieser Mythus sicher viele einheimische Voraussetzungen neben den fremden. Und in seiner vollen Entwicklung als ganzes und harmonisches Mythenbild ist Yggdrasill einzig und allein nordisch, steht vor uns innig verwachsen mit der gesammten Mythologie. In der folgenden Untersuchung werde ich jedoch nur die Glieder des Mythus besonders betrachten, welche ich mit christlichen Vorstellungen verbinden zu können glaube.

Aus dem Namen Yggdrasill, 'Ođins Pferd', darf noch eine wichtige Folgerung gezogen werden. Dieser Name ist offenbar eine kenning, die von einem Kunstdichter geschaffen sein muss,

einem für seine Zeit gelehrten Dichter, der für Fürsten oder Häuptlinge dichtete. Nun ist aber Yggdrasill oder Yggdrasilsesche der eigentliche Name des Weltbaumes in Strophen, die in die Vǫluspá und in die Grímnismál sowie in die Gylfaginning aufgenommen S. 398. sind. Dieser Name zeigt also, dass der Mythus vom Weltbaum, wie er in den Darstellungen, aus denen wir ihn am besten kennen, überliefert wird, aus der Kunstdichtung hervorgegangen und nicht aus Erzählungen des Volkes, aus der volkstümlichen Tradition geschöpft ist. Endlich muss hervorgehoben werden, dass solche poetische Umschreibungen oder kenningar, in denen das Hauptglied ein Eigenname anstatt eines nomen appellativum ist, wie Drasill in Yggdrasill einer so weit vorgeschrittenen Stufe der Entwicklung der poetischen Bildersprache angehört, dass der Name Yggdrasill auch aus diesem Grunde nicht wohl früher geschaffen worden sein kann als tief in der Wikingerzeit.

Die heilige Esche der Nordleute heisst also 'Óđins Pferd', weil sie der Galgen war, an dem Óđinn hieng. Merkwürdiger Weise findet sich das Kreuz ebenfalls, in einer christlichen Schrift aus dem späteren Mittelalter, als Christi Pferd bezeichnet. In dem schon erwähnten englischen Gedicht aus dem 14. Jhd. Disputatio inter Mariam et crucem heisst es von Christus: On stokky stede He rod [1]) 'auf hölzernem Pferde er ritt'.

Diese bildliche Ausdrucksweise über Christi Kreuz, die zum ersten Mal kaum erst von einem Dichter des 14. Jhd. gebraucht

1) Morris Legends of the Holy Rood S. 148, 209. Diesen Hinweis auf das englische Gedicht, wie die ganze hier gegebene Untersuchung habe ich schon in meinen Vorlesungen in Upsala im Herbste 1879 mitgeteilt.

In der Academy 1882, June 3, p. 399 schreibt A. H. Sayce mit Berufung auf York Powell: »Ygg-drasil, »Woden-s horse«, is properly the gallows, which were shaped like a clothes-horse, and on which the victims devoted to Woden were made to ride. When Christian ideas filtered northwards, the rood — »Jesus' palfraye« as an English fourteenth-century poem has it — was mixed up with »the horse of Woden«, and a poet who lived about A. D. 1000 has the notion of a roodtree filling the world. But the idea of a worldtree is confining to him and his imitators, and is not a part of Teutonic mythology at all.« Vgl. Vigfusson und York Powell Corp. poet. I, 480; II, 460.

wurde, ist, nehme ich an, auf das Kreuz übertragen worden, weil dieses als Galgen aufgefasst wurde. Es ist nicht wahrscheinlich, dass dieser mittelalterliche englische Ausdruck durch Hinweisung auf das im Altertum im Süden gebrauchte Kreuz zu erklären ist, obwohl er auf dieses passen könnte, da in dessen Mitte ein Pflock eingetrieben wurde, auf welchen man den gebundenen Verbrecher hob, so dass er rittlings über dem Pflocke sass, also gleichsam auf ihm ritt.[1]) S. 390.

II.

In dem Namen der heiligen Esche, Yggdrasill, haben wir, wie ich glaube einen vollgültigen Beweis dafür gefunden, dass die Vorstellungen von diesem nordischen Weltbaum unter dem Einfluss christlicher Ueberlieferungen über das Kreuz entstand, und dass der Dichter, der der Esche zuerst diesen Namen gab, dessen Bedeutung überhaupt aus der Tatsache ableitete, dass der Baum der Galgen gewesen sei, an welchem Óđinn sich selbst opferte.

Diess gibt uns ein Recht und macht uns zur Pflicht, zu untersuchen, ob nicht auch andere Vorstellungen über den nordischen Weltbaum aus christlichen Ueberlieferungen entstanden oder von ihnen beeinflusst sein können oder müssen; denn es scheint nicht wohl denkbar, dass man dem Weltbaum der nordischen Heiden einen Namen gegeben habe, der eigentlich vom Kreuze, dem Weltbaum der Christen, galt, wenn jener mit diesem sonst nichts gemein gehabt hätte.

Betrachten wir also zuerst die in der Vǫluspá vorgefundene Strophe, etwas genauer, in welcher ausdrücklich gesagt wird, wie die Esche heisst:

Ask veit ek standa,
heitir Yggdrasill
hár badmr, ausinn
hvíta auri;
þađan koma dǫggvar
þærs í dala falla,
stendr æ yfir grœnn
Urđar brunni.

1) Justinus martyr adv. Tryph. Jud. (citiert bei Lipsius De cruce l. II, cap. 10): *Καὶ τὸ ἐν τῷ μέσῳ πηγνύμενον ξύλον ὡς κέρας καὶ αὐτὸ ἐξέχον ἐστὶν, ἐφ' ᾧ ἐποχοῦνται οἱ σταυρούμενοι.* Vgl. Fulda, 'Das Kreuz' S. 149.

S. 400. »Eine Esche weiss ich stehen übergossen mit dem weissen Nass; der hohe Baum heisst Yggdrasill (Oðins Galgen); daher kommt Tau, der in die Thäler fällt, sie steht allzeit grün über dem Urðborn.«

Die Yggdrasilsesche wird in dieser und der folgenden Strophe trotz ihres Namens nicht als Galgen dargestellt, sondern als lebender Baum, der immer grün über einer Quelle steht, und von dessen Blättern Tau in die Thäler träufelt. Diese Darstellung spricht nicht gegen die Verbindung mit dem christlichen Kreuz. Denn das Kreuz wurde in den bekanntesten christlichen Hymnen als ein Baum besungen, der seine Lebenskraft aus einer Quelle an seiner Wurzel sog, als ein Baum mit Laub und Früchten. Die Yggdrasilsesche wird Vspá 19 als 'hár baðmr', hoher Baum, bezeichnet. Obwohl dieser Ausdruck in seiner Bedeutung so unbestimmt ist, dass daraus an und für sich nichts geschlossen werden kann, so muss doch in Verbindung mit Anderem bemerkt werden, dass *hár baðmr* nicht nur die gleiche sprachliche Bedeutung hat, sondern sogar wörtlich dasselbe ist wie *heáh beám*, was ein in der angelsächsischen Dichtung öfter vorkommender Ausdruck für das Kreuz ist.[1]) Einen in der Bedeutung vollkommen entsprechenden lateinischen Ausdruck *arbor alta* gebraucht Venantius Fortunatus vom Kreuz in seinem Passionshymnus Pange lingua. Als arbor alta wird in dem oben (S. 377) erwähnten Gedicht *De cruce* der Lebensbaum, der aus der Frucht des Kreuzes sprosste, bezeichnet.

Die Strophe über die Yggdrasilsesche schliesst mit den Worten: »Sie steht allezeit grün über dem Urðborn (Born der Urðr).« Es ist ja in den physischen Verhältnissen geradezu gegeben, dass sich die Esche grün und frisch erhält und am Verdorren verhindert ist dadurch, dass sich frisches Wasser an ihren Wurzeln findet. Der Zug, dass die Esche über einer Quelle steht, kann also natürlich, wenn nichts dazu kommt, dafür, dass der Yggdrasilsmythus sich unter dem Einfluss fremder Ueberlieferungen entwickelt habe, nichts beweisen. Wir werden stets bei verschiedenen Volksstämmen Quellen in Verbindung mit heiligen Bäumen antreffen. Am Fusse

---

1) Crist v. 1448 (Grein, Bibliothek I, 1885); Elene v. 424 (Grein II, 115); vgl. Juliana v. 228 (Grein II, 58).

der heiligen Eiche in Dodona rieselte die wunderbare, für Orakel bedeutungsvolle Quelle. Auch bei den Irländern z. B. werden heilige Bäume über heiligen Quellen wachsend erwähnt. Als Bischof Otto von Bamberg im J. 1124 auf seiner Missionsreise nach Stettin kam, fand er neben dem Gebäude, in welchem der Gottesdienst gehalten wurde, eine grosse laubreiche Eiche, die das Volk verehrt hatte, und unter ihr eine Quelle, die für heilig galt, und in welcher nach dem Volksglauben ein göttliches Wesen seinen Aufenthalt hatte.[1]) Auch an vielen anderen Stellen wird erwähnt, dass bei den Deutschen sich an Bäume und an Quellen am Fusse derselben ein Kult knüpfte.[2]) Es ist also nicht meine Meinung, dass der mythische Zug, dass die Yggdrasilsesche über einer Quelle (oder über mehreren Quellen) steht, an und für sich aus einer fremden religiösen Vorstellung entlehnt zu sein braucht.

S. 401.

Da aber ein historischer Zusammenhang zwischen der Esche Yggdrasill und dem Kreuz oben nachgewiesen ist, so muss andererseits hervorgehoben werden, dass der Zug, dass die Yggdrasilsesche über einer Quelle steht, mit Vorstellungen vom Kreuz übereinstimmt. Dieses wird als ein Baum geschildert, an dessen Fuss eine Quelle oder fliessendes Wasser hervorquoll.[3]) In dieses Symbol wurden verschiedene Bedeutungen gelegt.

Das Kreuz bezeichnete und pries man als einen Lebensbaum; man stellte es oft mit dem Baum des Lebens und dem Baum der Erkenntniss im Paradiese zusammen. In der Schilderung, welche die Offenb. Joh. von dem himmlischen Jerusalem gibt, heisst es: »Der Engel zeigte mir den Strom des Wassers des Lebens, hell wie Krystall . . . zu beiden Seiten des Stromes den Baum des Lebens.«[4]) Diese Schilderung beeinflusste die mittelalterlichen

1) S. Mannhardt 'Der Baumkultus' I, 57.

2) S. bes. Schwartz 'Indogermanischer Volksglaube' (1885) S. 12—18, 27 f. Ich sehe keinen zwingenden Grund, mit Schwartz jeden heiligen Baum mit der dazu gehörigen heiligen Quelle für eine irdische Vertretung des Himmelsbaumes, d. i. der Sonne, mit der dazu gehörenden Regenquelle zu halten.

3) Z. B. in Venantius Fortunatus' Hymne Crux benedicta nitet wird das Kreuz als Baum, der am fliessenden Wasser gepflanzt ist, angesprochen.

4) Offenb. Joh. 22, 1 und 2.

Darstellungen des Paradiesbaumes oder Lebensbaumes, mit dem das Kreuz identificiert wird.

S. 402. Nach der mittelalterlichen Legende vom Kreuzesbaum sah Seth mitten im Paradies einen grossen Baum über einer schimmernden klaren Quelle, von der die vier Flüsse des Paradieses entsprangen, stehen. Die Quelle am Fuss des Kreuzes- oder des christlichen Lebensbaumes wurde oft als Symbol der Taufe aufgefasst. Nach dem Gedicht De cruce, welches die Entwicklung des Christentumes unter dem Bilde des Lebensbaumes darstellt, ist unter dem Laubdach dieses Baumes eine klare Quelle, in welcher Alle, welche die Früchte des Baumes kosten wollen, sich zuerst baden müssen.

Die Quelle, über welcher die Yggdrasilsesche steht, heisst Urđarbrunnr, 'Urđborn'. Es ist unleugbar richtig, dass diese nach der Auffassung der Nordleute ihren Namen von der Schicksalsjungfrau Urđr hat. Denn die Strophe, die unmittelbar darauf in der Vǫluspá sich findet, beginnt: »Daher kommen drei Jungfrauen, Vieles wissende, aus dem Saal, der unter dem Baume steht«, wozu ein anderer Dichter in anderem Versmaass die Worte fügte: »Urđr nannte man die eine, die andere Verđandi, die dritte Skuld.« Urđr aber ist eine uralte, den verschiedenen germanischen Stämmen gemeinsame Bezeichnung für 'Schicksal' und 'Schicksalsgöttin'; ags. *wyrd*, as. *wurth*, ahd. *wurt*. Die Esche Yggdrasill wurde, wie aus dem Folgenden klar werden wird, als ein Weltbaum aufgefasst, so dass man die ganze Welt in diesem Bild sich zusammengedrängt vorstellte, und das Schicksal der Welt sich an das Leben des Baumes geknüpft dachte. Es war nun eine natürliche, schöne und sinnreiche Vorstellung, dass die übermenschlichen Frauen, die das Schicksal aller Wesen bestimmten, ihren Wohnsitz an der Yggdrasilsesche hätten und dass sie aus der Quelle an deren Fuss über sie Wasser gossen, was sie frisch erhielt.[1]) Diese Vorstellung

1) Thaasen (Nord. Univ. Tidskr. I, 3, 121 f.) fasst dagegen den Urđborn als Born der Vorzeit, an welchem die Göttinnen der Notwendigkeit ihren Sitz wählten. Simrock (Myth.[5] 40) findet in dem Mythusbild, dass die Yggdrasilsesche durch das Wasser des Urđbornes sich frisch erhält, den Gedanken ausgedrückt, dass das Volksleben sich an dem Born der Vergangenheit auffrischen muss. Aber in dieser Gestalt scheint mir der Gedanke modern.

scheinen die Nordleute selbständig entwickelt zu haben, möglicherweise im Anschluss an uralte Vorstellungen von weissagenden weiblichen Wesen an heiligen Bäumen und Quellen.[1]) Aber die Vorstellung vom Urđborn hat doch nach meiner Vermutung auch noch Anknüpfung nach einer anderen Seite. Ich glaube, dass es Volksetymologie war, was mit zur Verbindung zwischen dem Urđarbrunnr und der Norne Urđr beitrug. Im Namen Urđarbrunnr finde ich eine Umdeutung von Jordan, während der Name der Schicksalsgöttin Urđr ursprünglich nichts mit dem Jordan zu thun hatte. S. 403.

Es ist eine feste Lautregel, dass ursprüngliches *j* im Anlaut, welches im Ags. bewahrt (und dort oft *ge* oder *gi* geschrieben) wird, in entsprechenden ächten nordischen Worten wegfiel, z. B. an. *ungr* = ags. *geong*, *giung* oder *iung*, jung. Uebereinstimmend hiemit konnte das *j*, mit welchem Jordan, Jurdan[2]) beginnt, wegfallen, wenn heidnische Nordleute, welche diesen Namen von Christen im Westen hörten ihn in ihre eigene Sprache übertrugen. Dass auch die Endung *-an* in Jordan wegfallen konnte, zeigen analoge Fälle, die ich oben[3]) angeführt habe: an. *Ermland* = *Armenia*, an. *Serkir* = *Saraceni*, ags. *cystbeám* vgl. lat. *castanea*, in Uebereinstimmung hiemit habe ich auch den mythischen Namen Óđr erklärt: als Umdeutung des fremden mythischen Namens Adon. Im Ags. hiess die Quitte, malum cydoneum oder cotoneum, *cod-æppel*.

Die Richtigkeit der Kombination zwischen dem Urđborn und dem Jordan geht namentlich aus der in den Skáldskaparmál[4])

1) Vgl. Schwartz, Indog. Volksglaube S. 11, 20, 22, 24 f. In bayrischen Sagen wird von drei heiligen Schwestern erzählt, deren Wohnung von Wasser umgeben war oder an einem Brunnen oder See lag (Panzer, Beitrag z. deutschen Myth. I, z. B. Nr. 29).

2) In einer Handschr. des northumbrischen Gedichtes Cursor mundi wird im Dativ und Accus. *iurdane*, *iurdone* geschrieben; s. S. 737, 741, 743, 1059.

3) S. S. 172 (179) und meinen Vortrag über den Ursprung einzelner nordischer Mythen, gehalten bei der Philologenversammlung in Christiania 1881, S. 9 f.

4) Sn. E. I, 446.

angeführten Halbstrophe des Eilifr Guđrúnarson hervor, der nach dem Skáldatal[5]) den Hákon Jarl besungen haben soll und der also spät in der zweiten Hälfte des 10. Jhd. gedichtet hat. Es heisst S. 404. in den Skáldskaparmál, dass alte Dichter (forn skáld) Christus mit einem umschreibenden Ausdruck bezeichneten, in welchem auf den Urđborn oder Rom hingewiesen wurde, und als erstes Beispiel wird die folgende Halbstrophe Eilifs angeführt:

Setbergs kveđa sitja
sunnr[1]) at Urđar brunni
svá[2]) hefir ramr konungr remđan
Róms banda sik lǫndum.

Hier sagt der Skalde von Christus: 'Sie sagen, dass er sitzt im Süden am Urđborn.' Dass Christus im Süden am Urđborn sitzt, ist also nicht die eigene Fiktion des Dichters, sondern ist etwas, was er von Anderen hörte. Christi Sitz am Urđborn ist nach meiner Vermutung nicht eine Vorstellung, die ein nordischer Skalde willkürlich von den heidnischen Göttern des Nordens auf ihn übertragen hat, sondern wir haben darin eine nordische Umformung einer fremden christlichen Vorstellung, die von Anfang an auf Christus gieng, wenn auch der Urđborn sonst in Verbindung mit den Vorstellungen des nordischen Heidentumes auftritt. Meine Auffassung wird dadurch bestätigt, dass Christi Sitz am Urđborn 'im Süden' ist, und dadurch, dass der Skalde in derselben Halbstrophe Christus 'Roms König' nennt oder auch sagt, dass er Herrscher über die römischen Lande geworden sei. Wenn die ersten christlichen Isländer sagten, dass Christus im Süden am Urđborn sass, so wiederholten sie damit, was britische Christen von Christus am Jordan erzählten, indem ein zufälliger Gleichklang von ihnen, die noch mit einem Fuss auf heidnischem Boden standen, dazu benützt wurde, die fremde christliche Vorstellung mit einer einheimischen heidnischen zu verknüpfen. Wie Christus

S. 403. 5) Sn. E. III, 280.

S. 404. 1) Hss. *sudr.*

2) Cod. 748 hat *sa.* Das Wort muss aus metrischen Gründen vielleicht gestrichen werden. Statt *konungr* setzt dagegen Vigfússon (Corp. poet. II, 22) das synonyme *gramr* ein.

in Eilifr Guðrúnarsons Versen, nach der hier gegebenen Erklärung im Süden am Jordan sitzt, so nennt Sighvatr skáld Christus 'Jordans König'.[3]) Aber dieser Dichter, der vom Christentum und von dessen Stifter vollständigere Kenntniss und klarere Begriffe gehabt haben muss, bietet den fremden Namen Jordan unverändert. S. 405.

Dafür dass die Vorstellung vom Urðborn zum Teil aus christlichen Quellen floss, spricht ferner das schon oben berührte Vorkommen derselben im Abschnitt über Loddfáfnir in den Hávamál,[1]) der sich zum Teil auf des Leucius und Karinus Bericht über Christi Höllenfahrt wie er im Nicodemusevangelium gegeben ist, gründet. Dass Loddfáfnir am Urðborn spricht habe ich aus der Verbindung, in welche Leucius und Karinus mit dem Fluss Jordan gesetzt werden, zu erklären versucht.[2])

'Urðarbrunnr' ist durch seinen Namen als ein 'Brunnen' oder 'Born' (eigentlich ein Strom, der aus der Erde oder aus dem Gestein kommt, und aus dem man Wasser holt) gekennzeichnet. Das Wort *brunnr* kann synonym mit 'Bach' gebraucht werden.[3]) Wesentlich dasselbe Wort ist das ags. *burne* (ndd. *borne*) Quelle, Strom, Bach. Dieses Wort findet sich vom Jordan gebraucht. In einem ags. Gedicht über Christi Höllenfahrt spricht Johannes in der Totenwelt zum Erlöser. In diesem Gespräch knüpft er an die Erwähnung des 'Jordan im Judenland' die Worte

wit unc in þǽre burnan
baðodan ætgædre.[4])

»Wir beide badeten uns zusammen in dem Fluss.«

Wenn die Nordleute von den Engländern den Jordan als 'burne' bezeichnen hörten, war es natürlich, dass sie in ihrer Sprache das in der Form wesentlich damit übereinstimmende Wort brunnr dafür brauchten.

S. 404. 3) Sn. E. I, 450 Jórdánar gramr.

S. 405. 1) Háv. 111.

2) S. S. 338 f. (365).

3) In der Hálfss. Kap. 5 ist die Rede von einem *lækr* (Bach) er féll af bjargi fram; er wird auch *brunnr* genannt. In der Grágás (Konungsb. Kap. 191, Stað. Kap. 421) wird dasselbe Gewässer *brunnr* und *brunnlækr* (d. i. Bach aus dem man Wasser holt) genannt.

4) Grein, Biblioth. I, 195.

Der Urđborn, über dem die Esche Yggdrasill steht, ist also seinem Ursprung nach das gleiche Bild wie die Quelle unter dem S. 406. Laubdach des Lebensbaumes in dem lateinischen Gedicht De cruce, denn der Jordan, in welchem der Heiland getauft wurde, ist das Prototyp für das Taufwasser und kann symbolisch das Taufwasser bezeichnen.[1])

Die Esche wird nach der Vǫluspá 'mit dem weissen Nass', nämlich aus dem Urđborn, übergossen. In der ausführlicheren Redaktion der Gylfaginning[2]) wird der Urđborn als sehr heilig bezeichnet. In beiden Redaktionen, welche die Worte der Vǫluspá, dass die Esche mit Wasser aus dem Urđborn übergossen wird, umschreiben, heisst es: »Das Wasser ist so heilig, dass alle Gegenstände, die in die Quelle kommen, so weiss werden wie die Haut, die man skjall nennt, die inwendig in der Eierschale liegt.«[3]) In diesen Worten, die wahrscheinlich eine Volkstradition in ungebundener Form wiedergeben, wird der stärkste Ausdruck gebraucht, um die schimmernde Weisse des Wassers, und damit zugleich dessen Heiligkeit, Reinheit und reinigende Kraft zu kennzeichnen.[4])

Halten wir hiemit nun die starke Betonung der blendenden Weisse des Baldr und ihrer Bedeutung zusammen,[5]) so scheint klar, dass das Wasser des Urđbornes, mit dem die Esche übergossen wird, nicht bloss oder zunächst natursymbolisch bezeichnet, was das Weltleben erfrischt und verjüngt, sondern es hat moralische Bedeutung, indem man dabei an das Abwaschen von Schuld und Makel, an die Erneuerung der Unschuld der Menschennatur dachte. Hierdurch wird nun die oben begründete Auffassung der Vorgeschichte des Urđbornes bestätigt. Die Ausdrücke der Gylfaginning über die Heiligkeit des Urđborn und über die blendende Weisse

1) »Jordan eru kristnir menn, þvi at þar hofzt skirn« (Heil. m. s. I, 337 f.). Die Getauften heissen bei Prudentius 'Jordane tinctos flumine', bei Paulinus 'homines Jordane renatos' (Kraus Real-Encycl. der christ. Alt. »Taufe«).

2) Sn. E. I, 70: brunnr sá er mjǫk er heilagr er heitir Urđarbrunnr. Nicht in U.

3) Sn. E. I, 76 (II, 263 f.).

4) In der Herv. s. (Bugges Ausg. S. 247) heisst es von etwas, was von blendendster Weisse ist, es sei skjalli hvítara.

5) S. S. 32 f. (34 f.).

seines Wassers stehen in natürlichem Zusammenhang mit den Ausdrücken, welche Christen vom Taufwasser und seinem Prototyp, dem Jordanwasser, gebrauchten. Dieser Fluss wurde stets 'heilig' genannt,[1]) und das gleiche Epitheton wird der Quelle unter dem Lebensbaum in dem lateinischen Gedicht De cruce beigelegt.[2]) Beim Jordanwasser, wie beim Taufwasser, das alle Sünde abwusch, wurde natürlich die Reinheit hervorgehoben; so wird das Jordanwasser in mittelalterlichen Predigten[3]) und vom Skald Einarr Skulason[4]) rein genannt. Das Reinsein der Getauften von Sünde, erhält sein äusseres Zeichen in den weissen Kleidern, die ihm angezogen werden, nachdem er aus dem Wasser gestiegen ist. Schon im Nicodemusevangelium[5]) erzählen Karinus und Leucius, die mit Christus von den Toten auferstanden: baptizati sumus in sancti Jordanis flumine, accipientes singulas stolas albas. Dieses ist im Cursor mundi[6]) mit stärkeren Ausdrücken wiedergegeben wie folgt: S. 407.

And o þe hali flum iordan
Vr baptising ha we tan
A clething giuen es us ilkan
In erth mai be nu quitter nan.

»Und im heiligen Fluss Jordan haben wir unsere Taufe erhalten; ein Kleid ist jedem von uns gegeben; auf Erden kann kein weisseres sein.«

Es war natürlich, dass man sich ebenso vorstellte, dass das Jordanwasser von der vollendetsten Reinheit, Klarheit und Weisse sei.

Dass die Nordleute nach meiner hier begründeten Vermutung in der heidnischen Zeit zum Teil unter dem Einfluss christlicher

---

1) So Ev. Nicod. II bei Tischendorf 407 und später an verschiedenen Stellen.

2) sanctos fontes v. 56; sacros fontes v. 67; pio fonte v. 39.

3) Homilienbuch herausgeg. von Wisén S. 79.

4) Heimskr. s. Sig. Eyst. ok Ól. cap. 10. Statt *hreinu* (im Reim mit *fróns*) liesst Vigfússon (Corp. II, 252), ohne eine Variante anzugeben *hvíto* (im Reim mit *setrs*), was ich in keiner anderen Ausgabe finde. Ist es Vigfússons eigene Erfindung?

5) Tischend. Evang. apocryph. 407.

6) S. 1058 (Morris' Ausg.).

Vorstellungen über den Jordan als Prototyp des Taufwassers die mythische Vorstellung vom Urđborn schufen, steht gut im Einklang mit der Tatsache, die ich oben nachgewiesen, dass das Uebergiessen mit Wasser bei den heidnischen Nordleuten, namentlich wie dieser Ritus in den Hávamál besprochen wird, auf die christliche Taufe zurückweist.

S. 408.

Halten wir daran fest, dass der Jordan in den christlichen Traditionen, welche der Vorstellung vom Urđborn zu Grunde liegen, als Vorbild der Taufe aufgefasst wurde, so wird der Ausdruck *brunnr* in Urđarbrunnr leichter zu erklären, denn das Taufbecken hiess im christlichen Mittelalter bei den Isländern *brunnr*, und der Jordan wurde als Christi skírnarbrunnr (Taufbecken) bezeichnet.[1])

Auch in der finnischen Volksdichtung ist der Jordan mit einheimischen und ursprünglich heidnischen Vorstellungen in Verbindung gebracht. Professor Julius Krohn teilt mir mit, dass der Bär in einem Zauberlied, das gesungen wird um dadurch das Vieh zu sichern, nach seiner Geburt sehr oft an einen Platz geführt wird, wo er getauft wird. Dies geschieht ab und zu am Jordanfluss, 'an den Wirbeln des heiligen Flusses'.[2]) Bei dieser Taufe wird dem Bären ein Eid abgefordert, Menschen und Tiere nicht zu schädigen. Der Jordan kommt auch sonst oft in den finnischen Zauberliedern vor. Aus ihm wird Wasser genommen zur Heilung von Wunden und Krankheiten und auch um damit junge Mädchen zu übergiessen, damit sie unwiderstehliche Schönheit erlangen, die Freier anlockt. Dies zeigt, dass die Finnen sich das Jordanwasser als blendend hell und rein dachten, wie die Nordleute sich das Wasser des Urđbornes vorstellten.

In der Gylfaginning[3]) wird erzählt, wohl nach einer Volkssage: »Zwei Vögel nähren sich (fœđask) im Urđborn; sie heissen Schwanen (svanir), und von ihnen stammt die Vogelgattung, die diesen Namen trägt.« Hat der Urđborn wenigstens teilweise seinen

1) Wiséns Homilienb. S. 79 f. [vgl. Mhd. toufbrunne = Taufwasser].
2) Vgl. kleinruss. ordán 'Ort wo das Wasser geweiht wird', eig. Jordan.
3) Sn. E. I, 76 (II, 264).

Ursprung im Jordan, so können die Schwanen im Urdborn vielleicht durch eine in den einheimischen Verhältnissen und Vorstellungen begründete Verwandlung ihren Ursprung in der Taube, die über Jesus geflogen kam, als er getauft aus dem Flusse Jordan stieg, haben. Ein entscheidender Grund, der die Nordleute veranlassen konnte, die Taube in einen Schwan zu verwandeln, ist nicht schwer zu finden. Es heisst an mehreren Stellen ausdrücklich, dass die Taube, die über Jesu sich zeigte, weiss war.[1]) Und die weisse Farbe war für die Vorstellung des Volkes bei diesem Vogel notwendig, da er mit der Taufe verknüpft war, deren reinigende Kraft durch weisse Kleider angedeutet wurde; der Vogel, den man in der Quelle mit dem weissen Wasser leben liess, musste selbst weiss sein. Aber die einzige Taube, die im Altertum im Norden bekannt war, war die wilde Taube, die nicht weiss und kein Wasservogel ist. Diess scheint der Hauptgrund, warum die Taube am Jordan bei den heidnischen Nordleuten in einen Schwan verwandelt wurde.[2])

S. 409.

Bei der Uebertragung von Erzählungen in Länder mit anderen Naturverhältnissen war es im Mittelalter ganz gewöhnlich, dass die in den Erzählungen erwähnten Tiere und Pflanzen in einheimische verwandelt wurden, die gerade in den Zusammenhang zu passen schienen. In der Trójumannasaga cap. 13 finden wir z. B. den Herkules in ein Wolfsfell statt in eine Löwenhaut gekleidet. In einem englischen Gedicht brüllt der Teufel nicht wie ein Löwe, sondern brummt wie ein Bärenjunges.[3]) Der Feigenbaum, den Jesus verdorren lässt, ist in einem französischen Mirakel das dem hl. Eligius zugeschrieben wird, zu einem Nussbaum geworden.[4])

---

1) *λευκαῖς πτερύγεσσι πελείης* Orac. Sibyll. VI, 7. Spiritus Dei formatus in speciem columbae candidae Lactant IV cap. 15.

2) In dem irischen Gedicht Saltair na rann, das nach einer Hs. des 12. Jhd. von Stokes herausgegeben ist (Oxford 1883) kommt der Teufel zu Eva 'wie ein Schwan in der Gestalt eines weissen Engels' v. 1671. Die Worte 'wie ein Schwan' finden sich in dem lateinischen Vorbild des Gedichtes nicht.

3) Beerynge as a Beore whelp (Disputatio inter Mariam et Crucem in Morris' Legends of the Holy Cross, p. 140).

4) Maury Légendes Pieuses p. 14. In meinem Vortrag bei der zweiten nordischen Philologenversammlung (Bericht S. 288 f.) habe ich die Erzählung

Dass der Schwan in dem nordischen Mythus vom Urđborn für die Taube eingetreten ist, wird um so weniger unwahrscheinlich, als wir finden, dass ein Wort, das in einer Sprache Taube bedeutet, S. 410. in einer anderen den Schwan bezeichnet.[1]) Ein Zeugniss dafür, dass die Taube in der Volkssage mit dem Schwan wechseln kann, haben wir in der Sage von den drei Jungfrauen im Federhemd. Sie kommen auf die Erde herabgeflogen und legen die Federhemden ab; ein Jüngling gewinnt eine von den Jungfrauen dadurch, dass er sich ihres Federhemdes bemächtigt. In einigen Aufzeichnungen der Sage sind die Jungfrauen in Schwanengefieder, in anderen in Taubengefieder, und beide Sagenformen kommen im Mittelalter und in der Neuzeit vor.[2])

Noch ein wesentlicher Grund war für einen nordischen Skalden gegeben, eine Taube am Jordan zu Schwänen am Urđborn zu verwandeln, nämlich darin, dass man im Norden Sagen kannte,

---

von Freyja, die mit zwei Katzen an ihrem Wagen fährt, aus der Erzählung von Cybeles Wagen, der von zwei Löwen gezogen wird, abgeleitet.

1) So scheint kirchenslav. *lebedĭ* Schwan, ags. *ylfetu*, ahd. *albiz*, an. *álft* mit litau. *balàndis* Taube, lett. *balûd*, osset. *balon balan* Taube einer bestimmten grossen Art zusammenzugehören und nach dem Ursprung des Wortes den weissen Vogel zu bezeichnen, denn ebenso verhält sich phonetisch russ. *lebedá* Gänsefuss, Melde (atriplex) neuslov. *loboda* zu dem gleichbedeutenden lit. *balànda*. Vielleicht ist lit. *gulbe*, lett. *gulbis* Schwan ebenfalls mit kirchensl. *goląbĭ* Taube verwandt. S. Schönberg in Kuhns Zeitschr. f. v. Sprf. XX, 446 f. und Fr. Müller in Bezzenbergers Beiträgen z. Kunde d. idg. Spr. I, 163.

2) Der norrönen Sage von Vǫlundr, in der Schwanen erwähnt werden, entspricht die Sage in dem deutschen Gedicht: 'Friedrich von Schwaben' aus dem 14. Jhd. (gedruckt in v. d. Hagens Germania 7, 95—115), welches die Jungfrauen in Taubengefieder fliegen lässt. Der Anfang des norwegischen Märchens 'Sunnanfyr Sud og nordanfyr Nord ende med det store Gullberget' in 'Folke-Eventyr. uppskrivne i Sandeherad. Fortalde paa Landsmaal ved Kristofer Janson. Med Utreidingar og Upplysningar av J. Moltke Moe' (Christiania 1878) Nr. 12 (vgl. S. 91) entspricht dem Anfang des lappischen Märchens 'Bæive-Kongens Datter' (von Tanen) in 'Lappiske Eventyr ok Folkesagn ved. J. A. Friis' (Christiania 1871) Nr. 45. In jenem werden Tauben, in diesem Schwanen erwähnt. Es ist unnötig hier andere Aufzeichnungen dieser Sage von Jungfrauen in Federhemden aufzuzählen.

die erzählten, dass der Singschwan den Menschen wichtige Ereignisse verkünde.[3])

War die Taube zum Schwan geworden, so war es natürlich, dass man den Vogel in der Quelle schwimmen liess. Dass der eine Vogel der christlichen Erzählung nach meiner Vermutung in dem nordischen Mythus zu zweien geworden ist, hat dann wohl zunächst seinen Grund in dem Bestreben, die ganze Vogelgattung von dem mythischen Schwan abzuleiten, denn in Mythus, Volksglauben und Volkssage wird überhaupt das Natürliche vom Mythischen abgeleitet. Es kann aber bei christlichen bildlichen Darstellungen religiöser Stoffe die Zahl im Streben nach Symmetrie verdoppelt werden. So findet man in den Katakomben Noah bisweilen mit zwei Tauben dargestellt; auf einem alten schottischen Steinbild sieht man zwei Schlangen am Baum der Erkenntniss.[1]) S. 411.

Die Vǫlva sagt von der Yggdrasilsesche: »Daher kommt der Tau, der in Thäler fällt.« Diese Vorstellung wurde von den Alten wohl damit in Verbindung gebracht, dass der Baum 'mit dem weissen Nass übergossen' ist. Aus dem Urdborn wird über die Esche das Wasser gegossen, durch welches sie frisch erhalten wird, und dieses wirkt wiederum dadurch, dass Tau vom Baum träufelt wohltuend auf die Fruchtbarkeit der Erde. Das gleiche Bild vom Tau finden wir beim christlichen Lebensbaum gebraucht, aber hier in bestimmt christlichem Sinne. Wir lesen in dem oft besprochenen Gedicht De cruce, das in England nicht unbekannt war, v. 22—25:

S. 410. 3) Drei Schwäne singen fliegend ein Lied, in dem sie dem dänischen Fridlevus melden, dass ein norwegischer Königssohn von einem Riesen entführt ist (Saxo ed. Müller p. 266, vgl. Not. uber. p. 179). Vgl. Grimm D. Myth.[3] 398 ff.

S. 411. 1) Schwartz (Indogerm. Volksglaube S. 11 f.) meint dagegen, die Schwanen im Urdborn seien ursprünglich mit den Nornen identisch gewesen, die man sich nach seiner Ansicht, in Schwanengefieder dachte, und er vergleicht mit ihnen die Peleiaden in Dodona, die bald als Tauben, bald als weissagende Nymphen betrachtet wurden. Vgl. jetzt Hoffory Gött. gel. Anz. 1888 Nr. 5.

Explicitis etiam mox quinquaginta diebus
Vertice de summo diuini nectaris haustum
Detulit in ramos caelestis spiritus aura
Dulci rore graves manabant undique frondes.[2])

Tau ist ein stehendes christliches Symbol für die Segnung von Oben und wird sonst gebraucht um insbesondere die Segnung zu bezeichnen, welche das Kreuz und der Gekreuzigte dem Menschengeschlecht bringt.[3]) In den erwähnten Versen des S. 412. lateinischen Gedichtes wird durch das in ihnen ausgeführte Bild die himmlische Segnung, welche der heilige Geist an Pfingsten über die Apostel ausgoss und die von ihnen über die weite Erde ausströmte, bezeichnet.

Wie die nordische Vǫlva davon spricht, dass von der Yggdrasilsesche, die mit dem weissen Wasser übergossen war, Tau kommt, der in Thäler fällt, so singt der christliche Dichter davon, dass ein göttliches Nass über alle Zweige des Lebensbaumes ausgegossen wird, so dass süsser Tau in schweren Tropfen von seinen Blättern fällt. Man darf nun freilich keineswegs daran denken, dass der Skalde, der die in der Vǫluspá sich findende Strophe gedichtet hat, das lateinische Gedicht vom christlichen Lebensbaum gelesen und daher seine poetischen Bilder geholt hätte. Aber die Vorstellung, dass ein Baum, an den das Schicksal der ganzen Welt geknüpft ist, von einem göttlichen Wesen übergossen wird, so dass vom Baum erfrischender Tau träufelt, liegt nicht gerade nahe, so dass man veranlasst ist zu überlegen, ob nicht historischer Zusammenhang zwischen den zwei Dichtungen bestehe, in welchen die Vorstellung auftritt. Es muss nun daran erinnert werden, dass mehrere Vorstellungen von dem Baum, an welchem Óðinn hieng, nach der oben gegebenen Begründung auf christliche Vorstellungen vom Kreuz zurückweisen, welches mit dem Lebensbaum in Verbindung gebracht oder identificiert wird. Der bestimmt

S. 411. 2) Vgl. v. 43 dulces multo rorantes nectare fructus (*var.* frondes).

3) Evang. Nicod. Tischend. p. 398: ros qui est a domino sanitas est illis. Ueber den Seligen sagt Prudentius Hamartigenia v. 858: ambrosiumque bibit roseo de stramine rorem. Vom Gekreuzigten heisst es in einem Hymnus: ros gratiae fluxit de tuo latere (Mone Lat. Hymnen I, 119).

christliche Inhalt dieser Vorstellungen ist in der nordischen Mythendichtung aufgegeben, beibehalten aber das äussere Bild entweder ohne tieferen religiösen Inhalt oder, meistens, in veränderter Bedeutung. Ferner habe ich es wahrscheinlich zu machen gesucht, dass einzelne Ausdrücke in norrönen Mythendichtungen auf Bilder und Vorstellungen zurückweisen, die wir aus den Hexametern über den Baum des Lebens kennen. Hiezu kommt endlich, dass die Verbindung zwischen dem weissen, heiligen Wasser des Urđborn, womit der Weltbaum übergossen wird und dem Tau, der von der Esche fällt, es wahrscheinlich macht, dass der Tau nach dem Gedanken des alten Mythendichters nicht bloss die Fruchtbarkeit der äusseren Natur gefördert hat, sondern dass er wie der Urđborn ein Symbol mit tieferer moralischer Bedeutung ist. Bedenke ich all diess, so finde ich es wahrscheinlich, dass das in dem nordischen Gedicht vorkommende Bild vom Tau, der von 'Óđins Galgen' träufelt, durch viele Mittelglieder hindurch, zum Teil wenigstens auf eine christliche Dichtung vom Lebensbaum zurückgeführt werden muss (die jedoch nicht gerade das uns bewahrte Gedicht De cruce sein muss). Der nordische heidnische Skald hat das irische Naturbild aufgenommen und ihm wahrscheinlich eine unbestimmt gehaltene moralische Bedeutung beigelegt, er konnte sich aber natürlich seinen ursprünglichen bestimmt christlichen Inhalt nicht aneignen. S. 413.

Unmittelbar hinter der aus der Vǫluspá angeführten Strophe von der Yggdrasilsesche folgt in Gylfaginnig[1]) die Bemerkung: »Den Tau, der von diesem Baum zur Erde fällt nennt man Honigfall, und von ihm nähren die Bienen sich.« Was von dieser Bemerkung in der Vǫluspástrophe nicht entsprechend überliefert ist, stammt wohl aus mündlicher Tradition in ungebundener Form, wie die Worte der Gylfaginning über die Schwanen im Urđborn. Beim 'Honigfall' ist an 'Honigtau' zu denken, die süsse klebrige Substanz, die auf gewissen Bäumen vorkommt, so auf der Linde bisweilen in so grosser Menge, dass sie von den Blättern herabtropfen kann,[2]) die aber nach altchristlichem Volksglauben vom

1) Sn. E. I, 76 (II, 264).

2) Nach einer Mitteilung von Prof. Dr. Schübeler.

Himmel fällt. In der Auffassung, die in der Gylfaginning zum Ausdruck gelangt, wurde die Vorstellung vom Tau mehr specialisiert und schrumpfte dadurch mehr ein, da hier nur Bienenhonig von den Tropfen, die von der heiligen Esche fallen, hergeleitet wird.[3]) Aber diese Auffassung geht doch auch auf die von mir angenommene christliche Quelle zurück. Denn in dem Gedicht De cruce hat der Tau, der vom Lebensbaum fliesst (rore), das Epitheton 'süss' (dulci), und der Tau bezeichnet hier eigentlich 'Nectartropfen'; aber den Nectar dachte man sich honigsüss, so dass Vergil den Honig nectar nennen, und in Ags. nectar mit *huningtéar*, was den reinsten Honig bezeichnet, der von den Honigwaben tropft, übersetzt werden konnte. An einer anderen Stelle des Gedichtes De cruce wird der Segen, den das Evangelium des Kreuzes bringt, geradezu Honig genannt (melle v. 49).[1])

S. 414.

Nahe verwandt mit der Vorstellung in der Vǫluspá, dass der Tau, der in Thäler fällt, von der Yggdrasilsesche kommt, ist ein mythisches Bild, in den Vafþrúđnismál. Óđinn fragt hier: »Welche Menschen leben noch, wenn der Fimbulwinter (der lange Winter am Ende der Welt) vorbei ist?« und der Jǫtunn Vafþrúđnir antwortet (Str. 45): »Líf und Leifþrasir, und sie werden sich verbergen in Hoddmímis Holz; Morgentau haben sie zur Speise, und von ihnen stammen Menschengeschlechter.«

Aber die in dieser Strophe ausgesprochene Vorstellung will ich hier nicht untersuchen, wie ich auch nicht auf den mit dem Yggdrasilsmythus verbundenen Mythus von Mímir eingehen will. Ueber den Mímir-Mythus haben Müllenhoff (DA. V, 99—107) und Rydberg (Undersökningar i germanisk mythologi I, 250—298, 459—468, 493—510) schöne und scharfsinnige Erklärungen gegeben, nach welchen mir aber doch noch Vieles dunkel und zweifelhaft scheint.

III.

Wenn ich die Auffassung vertrete, dass christliche Vorstellungen vom Kreuz, wesentlichen Einfluss auf die Vorstellungen der heid-

S. 413. 3) Thaasen in dem Nord. Univ. Tidskr. I, 3 S. 123.

S. 414. 1) Andere haben beim Tau oder Honigfall von der Yggdrasilsesche an den somatriefenden Feigenbaum der Inder, dem Haomabaum der Parsis gedacht.

nischen Nordleute von der Yggdrasilsesche die schon in dem Gedicht Vǫluspá erwähnt wird, gehabt haben, so stimmt das ganz gut zu der, wie es scheint, aufs beste begründeten Ansicht über Entstehungsort und -zeit dieses Gedichtes. Die Halbstrophe, in welcher die Vǫlva sagt, dass sie den Loki habe gebunden liegen sehen, findet sich freilich nur in der besten der zwei Handschriften, in denen das Gedicht als Ganzes aufgezeichnet ist (Cod. reg. 35); aber diese Halbstrophe passt zu der in der gleichen Hs. unmittelbar folgenden und zugleich in der andern Aufzeichnung vorkommenden Halbstrophe, in welcher von Sigyn erzählt wird, wie sie über dem liegenden Loki sitzt, zu gut, als dass sie später eingefügt sein könnte. In jener Halbstrophe heisst es, dass Loki gebunden liege *und hvera lundi*, 'unter dem Hain der Sprudel'. Dies scheint zu beweisen, dass der Verfasser des Gedichtes ein Mann war, der seine Heimat auf dem vulkanischen Boden Islands hatte. Es ist aber aller Grund vorhanden zu glauben, dass dieser Dichter entweder selbst in fremden Landen gereist war, oder Leute daher kannte, und dass er von Gegenden ausserhalb seines Heimatlandes Einflüsse erfahren hat, die starken Eindruck auf ihn machten. Es ist somit leicht erklärlich, dass er vom Mistelzweig singt, dass er wachse 'höher als das Blachfeld' d. i. über der Erde auf anderen Bäumen.

S. 415.

Ist die Vǫluspá von einem Isländer verfasst, so wird es schon dadurch wahrscheinlich, dass das Gedicht nicht vor der ersten Hälfte des 10. Jhd. entstanden ist, wozu seine Sprachform gut stimmt.[1]) Andererseits setzt eine um 965 verfasste Strophe Kormaks[2]) das Gedicht Vǫluspá, nicht nur das Mythensystem desselben voraus. Die Strophe Kormaks spielt darauf an, dass die Erde (wie die vǫlva verkündet) ins Meer sinken wird, und bezeichnet dabei die Erde durch das Wort *bjǫđ*, welches die vǫlva im dat. plur. von der Erde braucht, wo das erste Emportauchen derselben erwähnt wird. Diess *bjǫđ* scheint dem irischen *bith* Welt (*biođ* gesprochen) entlehnt.

Ein isländischer Dichter, der in der ersten Hälfte des 10. Jhd. mit Nordleuten aus den Colonien im Westen in Verbindung trat,

1) Vgl. J. Hoffory in den Gött. gel. Anzeig. 1885, S. 31—34.

2) Str. 61 (Korm. s. Möb. S. 41).

der mit Phantasie, frischer Empfänglichkeit und ethischem Ernst auf mythische Sagen und religiöse Erzählungen zu lauschen pflegte, musste unwillkürlich mancherlei Vorstellungen aufgreifen und sich aneignen, die, wenn auch zunächst von heidnischen und halbheidnischen Stammesgenossen angenommen, doch auf Vorstellungen von Christen zurückgiengen.

Der Mythus von der Yggdrasilsesche ist auch nicht das einzige Glied der Vǫluspá, welches Einfluss christlicher Ideen verrät. Im Gegenteil zeigt die Darstellung des Liedes von Anfang bis zum Ende eine Verschmelzung von nordisch-heidnischen und jüdisch-christlichen Elementen, von Fremdem und Einheimischem. Hier hebe ich nur einige, zum Teil wohl bekannte Einzelheiten hervor, durch welche sich ein sprachlicher Beweis dafür erbringen lässt, dass die in der Vǫluspá auftretende Vorstellung unter Beeinflussung durch die christlichen Nachbarn der Nordleute sich entwickelt hat. So wird z. B. diese Beeinflussung dadurch erwiesen, S. 416. dass Níðhǫggr in der letzten Strophe der Vǫluspá als fliegender Drache dargestellt wird; denn das Wort *dreki*, Drache, ist aus dem Latein in die germanischen Sprachen mit christlichen Erzählungen gekommen. Der Drache in der Vǫluspá deutet zunächst auf Einwirkung von England her, denn schon im Béowulf hat ein fliegender Drache hervorragende Bedeutung.

Der Saal schöner als die Sonne, gedeckt mit Gold, in welchem gute, rechtschaffene Menschen in der wiedergeborenen Welt wohnen und für alle Zeiten in Freuden leben sollen, ist nach der Vǫluspá in *Gimlé,* d. i. Edelsteinheim, die mit Edelsteinen geschmückte schützende Behausung. Diese Stätte kann ihren Namen nicht bekommen haben, ehe die Nordleute ihr Wort *gimr* (masc.), was ich jetzt Vǫlund. 5 annehme, *gimsteinn* 'Edelstein' von den Engländern übernommen hatten, die wiederum ihr *gim*, *gimm* (masc.) dem lat. *gemma* (wohl durch Vermittlung des irischen *gemm*) verdanken. Wenn also der Name Gimlé, Edelsteinheim, notwendig Beeinflussung durch Christen voraussetzt, so hat man vollen Grund, in diesem Heim der Rechtschaffenen in der wiedergeborenen Welt, dessen Saal schöner ist als die Sonne und mit Gold gedeckt, eine durch Wanderung auf verschiedenen Zwischenstufen veränderte Nachbildung (aber natürlich nicht geradezu eine Uebersetzung)

des himmlischen Jerusalem, zu finden, von welchem es heisst: »sein Glanz war wie der kostbarste Stein, wie der Jaspis, der leuchtet wie Krystall«. »Seine Mauer war erbaut von Jaspis, und die Stadt war reines Gold.« »Und das Fundament der Stadtmauer war geschmückt mit allerlei kostbaren Steinen.« »Die Strassen der Stadt waren reines Gold.« »Die Stadt braucht nicht Sonne noch Mond, dass sie scheinen in ihr.«[1])

Der Ausdruck des nordischen Dichters, dass der Saal in Gimlé 'mit Gold gedeckt' ist steht noch näher einem Zug in einer Vision bei Gregor dem Grossen (Dial. IV cap. 36), dass im Paradies verschiedene glänzende Wohnungen zu sehen seien, darunter ein Haus von goldenen Ziegeln.[1]) S. 417.

Vom himmlischen Jerusalem haben wir auch einen Abglanz in mehreren deutschen Dichtungen, u. Aa. in der folgenden Schilderung eines mittelhochdeutschen Dichters: »in himelrîch ein hûs stât, ein guldîn wec darîn gât, die siule die sint mermelîn, die zieret unser trehtîn mit edelem gesteine«.[2]) Ein Zeugniss dafür, dass das himmlische Jerusalem der Apokalypse auch ausserhalb des Nordens in ein heidnisches Paradies verwandelt wurde, hat man in der Sage, dass der Teufel dem Frisenkönig Radbot ein goldenes Haus zeigt, in dem er wohnen solle, wenn er seinen Heidenglauben nicht aufgeben werde: das Haus glänzt wie Gold; vor ihm ist eine Strasse gepflastert, mit Gold und Edelsteinen.[3])

Die Götter verleben nach der Vǫluspá ihr Goldalter am Morgen der Zeiten auf dem Iđafeld, und sie treffen sich dort wieder in der neugeborenen Welt wenn alles Schlimme gut gemacht wird. In diesem Namen Iđafeld: '*á Iđavelli*', erkenne ich eine Umbildung von Eden. Ich setze voraus, dass die Nordleute den

---

S. 416. 1) Offenb. Joh. 21, 10—27. Der Vergleich ist zuerst von Jessen (Zeitschr. f. d. Phil. III. 25) vorgebracht, darnach von mir in den Forhandl. paa det andet nord. Filologmœde S. 237 und von Schullerus bei Paul-Braune, Beiträge XII. 270 vertreten worden. Dagegen Müllenhoff DA. V, 1 S. 30—33, Hoffory Gött. Gel. Anz. 1888 Nr. 5.

S. 417. 1) Ebert, Allg. Gesch. d. Lit. des Mitt. I, 523.

2) Grimm DM.³ 779; Müllenhoff DA. V, 1 S. 31.

3) Schullerus in Paul-Braunes Beitr. XII, 268 f.

christlichen Namen in England hörten. Der Vokal *e* in der ersten Silbe von Eden wurde von den Nordleuten durch *i* wiedergegeben in Uebereinstimmung mit dem Verhältniss von ags. *ed-*, 'wieder' und dem synonymen an. *iđ-*. Wir dürfen annehmen, dass die Nordleute Iđavǫllr als Namen eines Feldes, auf dem sich die Götter in der neugeborenen Welt wieder versammeln mit dem einheimischen Wort *iđ-* 'wieder' in Verbindung brachten. Das *n* in Eden ist in Iđavǫllr fortgefallen, da der Namen wie ein angelsächsischer Genitiv auf *-an* behandelt wurde, dem ein nordischer Genetiv auf *-a* entsprach. Die Silbe *vǫllr* in Iđavǫllr entspricht der Bedeutung nach dem ags. *wong*,[4]) welches von dem Paradies der Christen gebraucht wurde.

Von den in der Vǫluspá vorkommenden mythischen Namen, die ich schon früher mit Namen, welche jüdisch-christlichen Er-S. 418. zählungen angehören, in Verbindung gebracht habe, will ich hier bloss an *Loki* erinnern, was eine Umdeutung von *Lucifer* ist,[1]) und an den Namen seines Bruders *Býleistr* oder *Býleiftr*, was eine durch Anknüpfung an an. *bý* Biene = ags. *béo* und an. *leiftr*, Blitz, veranlasste Umdeutung des Names des 'Herren der Fliegen' Beelzebub,[2]) ist, welcher in einer irischen Handschrift wahrscheinlich aus dem Schlusse des 9. Jahrhunderts *belzefuth*[3]) geschrieben ist. Auch Beelzebub kann als einer von mehreren Brüdern auftreten.[4]) Endlich erwähne ich den Namen des Hundes *Garmr*, der eine Umbildung von '*Cerberus*' darstellt.[5])

Zu diesen Beispielen könnten noch viele andere hinzugefügt werden. Wir sehen also, dass der christliche Einfluss, den ich für den Mythus von der Yggdrasilsesche behaupte, gut in Einklang mit den Voraussetzungen steht, auf welchen das Gedicht Vǫluspá auch sonst beruht.

S. 417. 4) Vgl. ags. *græswong* mit an. *grasvǫllr*, ags. *wælwong* mit an. *vigvǫllr*.

S. 418. 1) S. S. 70—79/73—83.

2) S. S 72 f./75 f.

3) The Old-Irish Glosses at Würzburg and Carlsruhe by Whitley Stokes S. 22.

4) S. 73/76

5) S. 172/179.

Müllenhoff hat erklärt, dass derjenige, welcher wisse, dass der Glaube an eine zukünftige Zerstörung der Welt durch Feuer bei den Südgermanen ebenso wie bei den Nordgermanen verbreitet war, 'bei geringem Nachdenken' zu der Einsicht gelangen müsse, dass die Vorgeschichte und der erste Ursprung der Vǫluspá bis in die germanische Urzeit zurückreicht.[6]) Ich meine dagegen, dass man durch etwas gründlicheres Nachdenken zu der Erkenntniss kommen wird, dass dieser Schluss übereilt ist, denn Uebereinstimmung verschiedener germanischer Völker in religiösen Vorstellungen kann aus späterer Uebertragung von einem Stamm zum andern erklärt werden.

Müllenhoff nimmt gewiss mit Recht an, dass der Glaube an einen Weltuntergang durch Feuer seine Ausbreitung über die germanische Welt in der Form einer Verkündigung und Prophe- S. 419. zeiung gefunden hat.[1]) Der erwähnte Glaube ist an ein einzelnes Wort geknüpft. In einem ahd. vom Standpunkt eines Laien aus verfassten christlichen Gedicht, das in bayerischem Dialekt in der ersten Hälfte des 9. Jhd. niedergeschrieben ist, wird der Untergang der Welt durch Feuer oder das Feuer selbst, welches die Welt zerstört ***mûspille*** genannt [welche Bezeichnung vom ersten Herausgeber auf das Gedicht selbst übertragen wurde]. Bei der Schilderung des Weltbrandes heisst es: »Da zieht der Sühnetag ins Land, heimzusuchen die Menschen mit dem Feuer. Da vermag kein Verwandter dem andern vor dem '***muspille***' zu helfen.«[2])

In dem altsächsischen Gedicht Hêliand aus der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts wird in einem Stücke, welches sich an die Worte 'So soll es geschehen am Ende dieser Welt' Math. 13, 40 anschliesst, folgende Wendung gebraucht: »***mûdspelles*** Macht fährt über die Menschen, das Ende dieser Welt«.[3]) Und an einer späteren Stelle: »***mûtspelli*** kommt in düsterer Nacht wie ein Dieb . . . .«[4]) Diesen Namen, der in Deutschland also nur als ein Glied einer christlichen Vorstellungsreihe bekannt ist, finden wir

S. 418. 6) DA. V, I, S. 66.
S. 419. 1) A. a. O. S. 67.
2) vora demo mûspille.
3) v. 2591 (Sievers).
4) V. 4358.

zum mindesten ein halbes Jahrhundert später in der norrönen heidnischen Mythologie, wo die Wesen, welche die Welt mit Feuer zerstören sollen, in mythischen Gedichten Múspells Söhne genannt werden. Abweichend von dem Gebrauch des Wortes in den deutschen Gedichten ist die nicht früher als in der Snorraedda vorkommende Ausdrucksweise, nach welcher schon bei der Entstehung der Welt eine Feuerwelt im Süden erwähnt wird, die Múspell oder Múspellsheimr heisst. Dies ist eine späte isländische Entstellung der ursprünglichen Auffassung.

Das zweite Glied des as. ***mûdspelli***, ***mûtspelli*** ahd. ***mûspelli***, an. ***múspell*** haben Gelehrte in neuer Zeit mit an. ***spell*** Schaden, ***spilla*** schaden, kränken, verderben, vernichten in Verbindung gebracht. Hiegegen spricht aber der Umstand, dass die deutschen Wortformen mit ihrem *ll* von as. ***spildian*** schaden, mit scharfer S. 420. Waffe töten, ahd. ***spildan*** vergeuden, verstreuen abstehen.[1]) Desshalb muss das zweite Glied von as. ***mûtspelli*** vielmehr von ***spell*** Rede, Verkündigung, Botschaft, Weissagung abgeleitet sein.[2])

Das erste Glied von ***mûtspelli*** ist aus germanischen Sprachen auf keine irgendwie annehmbare Weise erklärt. Im frühen Mittelalter nannte man das Weltende lateinisch consummatio Mundi,[3]) finis Mundi. Als Lehnwort aus dem lateinischen mundus erkläre ich das erste Glied des as. ***mûtspelli***. Dies Wort bedeutet also seinem Ursprung nach 'was vom Mundus (d. i. von Mundi consummatio, dem Weltende) verkündigt, geweissagt ist'.

Das Fremdwort ***mundus*** ist zu ***mûđ*** geworden und diess in der Zusammensetzung vor *sp* zu ***mûd-***, ***mût-***.[4])

Der Name mûtspelli muss notwendig bei einem germanischen Stamm entstanden sein, der selbst das Wort 'Mund' in der Form

---

1) Die ächte ags. Form ist *spildan*, später (zuerst im Gedicht Byrhtnôđ) *spillan* in Folge Einflusses der nordischen Sprache.

2) Ein Profet kann ahd. *wârspello*, ags. *godes spelboda* heissen.

3) B. Hyppoliti . . . . Oratio de Consummatione Mundi ac de Antichristo et secundo Adventu domini nostri Jesu Christi in der Bibliotheca Patrum Lugd. III. 253—259.

4) Heliand 4358 steht in beiden Hss. ***mutspelli***; 2591 im Cotton. ***mutspelles***, im Monac. ***mudspelles***. Vgl. Hel. 1254 *gisidscipie* Cott., *gesidskepea* Monac. von *gesîd*; 3838 *suotspell* Cott., *sodspel* Monac. von *sôd*.

mûd besass, aber davon wusste, dass Stammesgenossen es *mund* aussprachen. Man änderte dann das fremde Wort mundus in Uebereinstimmung mit dem einheimischen Wort für 'Mund'. Ich nehme desshalb an, dass das Wort Mûdspelli und der dazu gehörende den Christen entnommene Glaube an die Zerstörung der Welt durch Feuer, die geweissagt wird, zuerst bei Frisen oder Sachsen entstand. Die annehmbarste Vermutung ist, dass das Wort um das J. 700 oder in der ersten Hälfte des 8. Jhd. entstand, als angelsächsische Missionäre unter den Frisen wirkten. Da die Germanen oft das lateinische Wort *mundus* von den Lippen christlicher Lehrer hörten, wenn diese ihnen die Weissagungen vom Ende der Welt durch Feuer verkündeten, war die Veranlassung dazu gegeben, dass die Germanen durch Zusammen- S. 421. setzung eines einheimischen Wortes mit dem fremden *mûdspelli* als Bezeichnung des durch Weissagungen verkündeten Weltendes oder Weltbrandes bildeten.[1])

Von Norddeutschland ist das Wort *mûdspelli* und die hiemit verbundene Weissagung vom Untergang der Welt durch Feuer einerseits nach Süddeutschland, andererseits nach dem skandinavischen Norden gewandert.[2])

Die Vǫluspá enthält das Wort *Múspell* nur ein einziges mal (Str. 51), und da ist *Múspells* nach einer von mir aufgestellten Vermutung Fehler für *Heljar*. Aber die Weissagung der Vǫlva ist unzertrennlich von dem Glauben an den zerstörenden Welt-

1) Zusammensetzungen einheimischer Worte mit fremden kommen öfter vor. Vgl. z. B. an. *Gullvarta*, den Namen eines Thores in Konstantinopel (Heimskr. s. Sig. Eyst. ok Ól. Kap. 12), wo das zweite Glied das russische *vorota* Pforte ist.

2) Vigfússon Corp. poet. bor. II, 441 bemerkt: »the Wreck of the World [Muspilli, older Mut-spilli = Mundspilli?]«. Er denkt also wohl an lat. mundus. Dass Mutspelli das Fremdwort mundus enthält, hatte ich früher schon unabhängig gefunden. Müllenhoff DA. V, I, 67 Anm. weist diese Erklärung ab. Dass das hochdeutsche mûspilli kein *n* hat, kann natürlich nicht, wie Müllenhoff meint, den Ursprung des Wortes aus lat. mundus widerlegen (denn mit demselben Recht könnte man leugnen, dass neuhochdeutsch 'sacht' den gleichen Ursprung hat wie 'sanft'), aber das beweist nur, dass die Oberdeutschen, so gut wie die Nordleute, das Wort als Lehnwort von einem niederdeutschen Stamm erhielten.

brand, für welchen der eigentliche Ausdruck Múspell war. Die ersten Keime des Gedichtes sind also, wie auch Müllenhoff gesehen hat, dort zu suchen, wo das Wort Múspell seinen Ursprung hat. Wenn nun das Wort, wie ich nachzuweisen versuchte, das lateinische Wort *mundus* enthält, geht die erste Entstehung der Weissagung der nordischen Vǫlva auf eine Weissagung zurück, die unter dem Einfluss christlicher Vorhersagungen über das Weltende im nordwestlichen Deutschland zu der Zeit, da angelsächsische Missionäre dort das Christentum predigten, dichterische Gestalt bekam. Mit diesen und anderen Elementen, die aus Norddeutschland übernommen wurden, haben sich in der Vǫluspá ursprünglich nordische, echt heidnische Vorstellungen und verschiedene Bestandteile mythischer Dichtungen verbunden, welche unter dem Einfluss von Mitteilungen englischer, zum Teil auch gaelischer Christen entstanden.

IV.

S. 422. Das dritte norröne Gedicht, das für den Mythus von der Yggdrasilsesche von Bedeutung ist, sind die Grímnismál, die Verse enthalten, welche von Óđinn gesprochen sein sollen, nachdem er unter dem Namen Grímnir in König Geirrǫđs Halle gemartert war.

Die Sage, die uns in den prosaischen Einleitungs- und Schlussworten zu dem Gedicht erzählt wird, und welche die Umstände angibt, unter welchen Óđinn spricht, enthält eine Verknüpfung von wenigstens drei, dem Ursprung nach völlig verschiedenen Hauptbestandteilen.

Der erste ist eine Sage von zwei Brüdern, die aufs Meer hinaus verschlagen werden und zu einem Lande kommen, wo sich übermenschliche Wesen aufhalten. Diese Sage steht, wie ich in diesen Studien S. 26 f. = S. 27 zuerst gezeigt habe, in enger Verbindung mit mehreren unter sich nahe verwandten norwegischen Märchen aus der Gegenwart, in welchen Menschen weit draussen auf dem Meer zu einem Land kommen, wo sie Meerwesen vorfinden. In dem Märchen 'Tuftefolket paa Sandflaesen' (Die Wichte auf der Sandbank) erzählt von Asbjörnsen in den 'Norske Huldre-Eventyr' (Christiania 1859) I, 267—276, ziehen zwei Brüder im selben Boot aus um ihre Fischereigeräte weit aussen im Meer auf

einer Insel, wo Meerunholde verkehren, zu holen. Der ältere Bruder Hans Nikolai, der böse und habsüchtig ist, entspricht dem Geirrǫðr der alten Sage, obwohl dieser dort der Jüngere ist. Hans Nicolai rudert mit dem Boot heim, lässt seinen Bruder Anders zurück auf dem Eiland draussen im Meer und sagt, um selbst allein in Besitz des Nachlasses ihres reichen Vaters, der gestorben war, zu kommen, jener sei ertrunken.

Zur Julzeit kommt das 'Tuftevolk' auf die Insel, wo Anders ist, und feiert dort eine Hochzeit. Die Braut ist ein menschliches Mädchen; sie sammt den Kostbarkeiten der Unholde und ihrem Schiff, das jederzeit günstigen Wind hat, bringt Anders in seine Gewalt und kommt damit in die Heimat zurück. Der Bruder, der später zu der Sandbank reist, um auch Reichtum zu erlangen, wird dort von den Unholden des Verstandes beraubt, während Anders sein ganzes Leben hindurch ein reicher und glücklicher Mann ist. Man sieht hieraus, dass Anders im Märchen zugleich dem Agnarr der alten Sage, Geirrǫðs Bruder, und dem Agnarr, Geirrǫðs Sohn entspricht. Wie Geirrǫðs Bruder mit einer Unholdin Kinder zeugt, holt sich Anders im Märchen eine Braut bei den Unholden; dass sie eigentlich ein menschliches Weib ist, ist eine spätere Umänderung im Märchen. S. 423.

Das lappische Märchen 'Ulta-Pigen' — d. i. Das Wichtelmädchen — (vom Kirchspiel Talvik, Amt Finmarken), bei Friis 'Lappiske Eventyr og Folkesagn' Nr. 7 S. 23–27, ist nahe verwandt mit 'Tuftefolket paa Sandflaesen'. Das lappische Märchen entfernt sich mehr von der alten Sage, u. A. darin, dass es zwei Kameraden, nicht zwei Brüder sind, die zusammen zum Fischen ausziehen und auf eine Insel weit draussen im offenen Meere kommen. Der böse Bursche stösst mit dem Boot ab, während sein Genosse allein auf dem Lande stehen bleibt, wo das Spukvolk haust. Dieses Märchen hat mit der alten Sage das wesentliche Motiv gemein, dass das Mädchen, mit dem der auf der Insel verlassene Bursche sich verheiratet, nicht menschlicher Abkunft ist, sondern zum Spukvolk gehört.

In einer Variante von Kaafjord, Kirchspiel Lyngen, Amt Tromsö, die mir von Seminardirektor Qvigstad mitgeteilt wurde,

wird der Bursche, der seinen Genossen verraten hat, von den Unholden zerrissen.

Andre Motive der alten Sage, die in den erwähnten Märchen nicht vorkommen, lassen sich in dem Märchen 'Skarvene fra Udröst' — d. i. die Seeraben der Spukinsel Ausserröst — bei Asbjörnsen, Huldre-Eventyr og Folkesagn I (1859), S. 258—266 wiederkennen. Dieses zeigt nämlich nahe Verwandtschaft mit der Geirrǫđ-Sage in der Schilderung der Ankunft des Fischers in dem verzauberten Land: »Eines Tages war Isak ein paar Meilen weit draussen auf der See um zu fischen, da kam dichter Nebel über ihn, und auf einmal brach ein Sturm los.« »Der Sturm und Nebel wurden schlimmer und schlimmer. Da kam es ihm vor als ob er seewärts steuere, oder der Wind sich gedreht habe.« »Er sass halb schlafend da, mit der Steuerstange in der Hand, aber auf einmal fuhr das Boot auf und stiess an.«[1]) Hiemit vergleiche man in der alten Sage: »Der Wind trieb sie hinaus auf das Meer. In nächtlichem Dunkel stiessen sie an Land.« In dem Märchen findet der Fischer vor einer Erdhütte einen kleinen, blaugekleideten Alten mit einem Bart so gross und lang, dass er bis auf die Brust nieder reichte. In der Geirrǫđ-Sage finden die Brüder einen alten Mann, der in einer Hütte (kot) wohnt, und dies ist Óđinn, der an einer anderen Stelle 'Langbart' genannt wird, und der in blauem Mantel zu Geirrǫđr kommt. Im Märchen bleibt der Fischer eine Zeit lang bei dem Alten,[1]) der ihm beim

S. 424.

S. 423. 1) In einem Märchen aus Nordland, aufgezeichnet bei Alexander Erbe: Fra Skjærgaarden (Laurvik 1872), S. 85—87, das Verschiedenes mit Qvigstads Variante von Ulta-Pigen gemein hat, heisst es: »Ein Fischer . . wurde im Unwetter verschlagen, so dass er zuletzt nicht wusste, wo er war. Endlich bekam er eine Insel zu Gesicht, wo er mit grosser Mühe und Beschwer eine geschützte Landungsstelle erreichte.«

S. 424. 1) Ueber den Aufenthalt des Fischers bei dem Meermann heisst es: »Isak ass und trank, was er konnte, und dennoch wurde der Teller nie leer, und soviel er auch trank, das Glas blieb gleichvoll.« (Asbjörnsen S. 262). Ebenso ist es mit Speise und Trank in Valhǫll: »Sæhrímnir wird jeden Tag gesotten und ist ganz am Abend (Sn. E. I, 124 Gylf. 39); der Met in Valhǫll vermindert sich nie« (Grímn. 25). Im Märchen heisst es: »auf dem First der Hütte weidete eine weisse Geiss mit vergoldetem Horn und Euter hatte sie so gross wie die grösste Kuh« (Asbjörnsen S. 261).

Abschied ein prächtiges Boot schenkt, und ihm davon Glück verheisst, wie die Brüder in der Geirrǫđ-Sage ein Fahrzeug von dem Alten erhalten. In einer ursprünglicheren Fassung des Märchens 'Skarvene fra Udröst' hat der schlimme Nachbar wahrscheinlich Isak verraten und veranlasst, dass er zu dem von den Meerleuten bewohnten Lande kam.

Nahe an dieses Märchen schliesst sich 'Havfolk' (von Næsseby in Finmarken) bei Friis Nr. 6, S. 19—23. Hier sind es wieder, wie in der Sage, zwei Brüder, der eine böse, der andere gutmütig und friedfertig.

Eine Aufzeichnung bei J. Furö 'Fra Ishavets Kyster' (Christiania 1886) S. 12—19 hat ein anderes Motiv, nämlich die Hochzeit mit der Tochter des Meermannes, mit der alten Sage gemein. Nach dieser Aufzeichnung werden fünf Burschen, die zum Fischen von Helgeland nach Finmarken rudern, vom Nebel überfallen, als sie Nachts über den Malangerfjord fahren. Nach langer Fahrt aufs Geratewohl sehen sie Land dicht vor dem Steven. Sie kommen ans Land in einen guten Hafen. Auf dem Strand sind zwei gewaltige Lagerhäuser und ein prächtiger Hof. Sie treffen hier ein schönes Mädchen, das sie hinein zu einem graubärtigen Mann führt. Sie sind die Nacht über bei ihm und haben es recht gut bei ihm. Der Alte begleitet sie ein Stück auf die Fahrt in seinem Boot und lädt sie ein, im Herbst wieder zu kommen. Der Anführer heiratet später die Tochter des Meermannes und bekommt mit ihr fünf Söhne.

S. 425.

Nach Grímn. 25 steht auf Óđins Halle eine Geiss, aus deren Euter der Met der Einherjar, der nie sich vermindert, kommt. Diese Uebereinstimmungen zwischen dem Märchen und Grímnismál beweisen, dass Str. 25 ursprünglich zu dem Gedicht gehört, macht aber auch wahrscheinlich, dass dasselbe von Str. 18 gilt, wo Sæhrímnir erwähnt wird, während Müllenhoff (DA. V, I S. 159) in dieser Strophe und den zwei folgenden alte Zuthaten zu dem ursprünglichen Gedicht sieht.

Nach einer Variante zu 'Skarvene fra Udröst', aufgezeichnet von Qvigstad in Lyngen, kommt ein Fischer in einem Land weit draussen im Meer zu einem alten Riesen (jetanas) und bleibt bei ihm über das Julfest, wie die Brüder in der Sage bei dem Alten den Winter über bleiben.

Zur gleichen Gruppe von Märchen gehören noch verschiedene andere Aufzeichnungen,[1]) welche der Sage ferner stehen, aber gerade dadurch die Auffassung stützen, dass die reiche Entwicklung, welche diese Märchengruppe jetzt zeigt,[2]) nicht auf die eine Sage zurückgeführt werden kann, die vor den Grímnismál aufgezeichnet ist.

Im Gegenteil scheint mir, dass die Grundlage dieser Geschichten von Meerwesen gehandelt hat, und dass der altnorwegische Skald eine derartige Geschichte in eine Sage von Óđinn und Frigg umgewandelt hat, indem er sie mit Sagen in Verbindung brachte, die ursprünglich damit gar nichts zu thun hatten.

Ein anderer Hauptbestandteil der Sage, die den Ramen des Gedichtes Grímnismál bildet, war, wie Grimm Myth.³ 124 nachgewiesen hat, nahe verwandt mit der altdeutschen Sage von der Benennung der Longobarden. Sowohl in der deutschen, wie in der nordischen Sage sieht Wodan (Óđinn) von seinem Himmelssitz aus über die Welt hin. In beiden Sagen haben Wodan (Óđinn) S. 426. und seine Gemahlin Frea (Frigg) je ihren Liebling. Ihr gelingt es Wodans (Óđins) Beschluss straks entgegen durch List dem Liebling Óđins zu schaden und ihrem eigenen (denn Geirrǫđs Sohn Agnarr muss, wie Simrock gefunden hat, als der wiedergeborene Agnarr, Geirrǫđs Bruder, betrachtet werden) zu helfen. Leider fehlen uns die Mittel, näher zu bestimmen, welche Gestalt und welchen Umfang diese Sage in Norwegen gehabt hat, ehe sie in den Zusammenhang kam, in dem sie in der Einleitung zu den Grímnismál vorliegt. Es ist also nicht möglich, mit Sicherheit zu sagen, wie viele Züge in der Sage von Óđinn und Geirrǫđr ihren Ursprung in der mit der Erzählung von den Longobarden verwandten Sage haben.

S. 425. 1) 'Borgaren paa Utröst' von Lofoten, bei J. Aasen, 'Pröver af Landsmaalet'. S. 1 ff. 'Skipperen paa Anden' in 'Sagn og eventyr fra Nordland. Samlede af O. Nikolaissen' Christiania 1879, S. 15 hat Züge gemein mit 'Skarvene fra Udröst'. In 'Allgaarden' S. 18 hält ein Schiffer Hochzeit mit der Tochter des Meermannes. Auch in 'Anden Samling' von O. Nikolaissen (Christ. 1887) finden sich mehrere Geschichten von Verkehr von Fischern mit Meerleuten, die weit draussen auf Eilanden wohnen.

2) Auf mehrere der benützten Aufzeichnungen hat mich erst Professor Moltke Moe freundlich aufmerksam gemacht.

Vielleicht hat zu derselben Sage das Motiv gehört, dass Óđinn vermummt zum Königshof kommt, wo die Hunde den Gott erkennen, und ihn desshalb nicht anfallen. Jedenfalls ist dies ein alter mythischer Zug. Grimm Myth.[3] 632 hat die Erzählung in der Odyssee 16, 162 verglichen: als Athene in der Gestalt eines menschlichen Weibes zur Hütte des Eumaios kommt ist sie nur für Odysseus, nicht für andere Menschen sichtbar. Aber die Hunde sehen sie: sie bellen nicht, sondern fahren knurrend vor Schreck zur Seite.[1])

Noch ist in dem Ramen der Grímnismál ein Hauptbestandteil enthalten, der recht eigentlich die Situation des Gedichtes bestimmt. Dieses Element gründet sich meines Erachtens durch mehrere Mittelglieder hindurch auf eine sehr entstellte und äusserst fragmentarische mündliche Ueberlieferung der äusseren Umrisse einer christlichen Legende des Mittelalters in lateinischer Sprache. Es wird in ihr die Zerstörung Jerusalems als eine Strafe für Christi Tod dargestellt. Sie ist unter dem Namen *Vindicta Salvatoris* bei Tischendorf 'Evangelia apocrypha' 2. Ausg. S. 471—86 gedruckt, vgl. S. LXXXII ff. Die Legende muss in England frühzeitig wohl bekannt gewesen sein.

Eine angelsächsische Uebersetzung ist gedruckt u. A. bei Goodwin, The Anglosaxon Legends of St. Andrew and St Veronica (Cambridge 1851) S. 26—47, nach einer Hs. aus der ersten Hälfte des 11. Jhd. Eine gründliche Untersuchung über die Legende von A. Schönbach findet sich im Anzeiger für deutsches Alt. II, S. 193 ff. Die Legende ist wahrscheinlich in Frankreich entstanden, und zwar im 8. Jhd., zu einer Zeit, wo die literarische Bildung dort zu halber Barbarei herabgesunken war. Sie enthält eine sonderbare Vermischung der verschiedenartigsten historischen Verhältnisse, die mit legendarischen Motiven vereinigt sind. Nur der erste Teil, bei Tischendorf S. 471—78, geht uns hier an.[1]) S. 427.

S. 426. 1) Nach einer dänischen Sage geht ein Mädchen um Mitternacht über einen Landstrich, wo Leute sich oft verirren. Da kommt ein fremder Hund zu ihr und springt an ihr hinauf. Von dem Augenblick an war sie irre. Sie kam zu mehreren Höfen, aber kein Hund bellte sie an, solange der fremde Hund bei ihr war (Svend Grundtvig, Gamle danske Minder I, 184).

S. 427. 1) Der ags. Text, der unter dem Namen Nathanis Judaei legatio bei Goodwin S. IX–XI gedruckt ist, enthält eine Bearbeitung dieses ersten Teiles allein als geschlossenes Ganzes.

Bruchstücke dieser Erzählung sind nach meiner Vermutung durch mündliche Ueberlieferung zu nordischen Heiden gekommen, von diesen mit heidnischen nordischen Sagen und Vorstellungen in Verbindung gebracht und in nordisch-heidnischem Geist umgedichtet, wobei die ursprüngliche Tendenz und Grundlage der Legende vollständig umgewandelt wurden. Durch einige äusserliche Motive lässt sich jedoch der Zusammenhang noch verfolgen.

In der nordischen Dichtung ist Geirrǫđr König der Goten. Er lässt den Óđinn greifen ohne ihn zu kennen und lässt ihn ohne Verschuldung martern. Óđinn steht nach neun Nächten auf, zeigt sein Angesicht den anderen Göttern, die ihm zu Hülfe eilen wollen, und offenbart sich dem Geirrǫđr in seiner Göttlichkeit. Dieser stürzt von Schrecken ergriffen in sein eigenes Schwert. Óđinn verschwindet. Agnarr, Geirrǫđs Sohn, wird König über das Gotenland an seines Vaters Stelle.

Diese Erzählung weist nach meiner Meinung auf folgende Glieder der Legendengeschichte hin: Herodes ist der König der Juden, die Jesus ergriffen haben ohne seine Göttlichkeit zu erkennen, denselben gemartert und gekreuzigt haben, obwohl er schuldlos ist. Jesus offenbart, als er nach drei Tagen auferstanden ist, sein Angesicht seinen Jüngern und fährt zum Himmel. Die Heerschaaren seiner Jünger und Anhänger eilen herbei um ihn zu rächen. Herodes fällt im Schrecken in sein eigenes Schwert. Sein Sohn Archelaus wird nach ihm Judenkönig.

S. 428.

In der Prosa, welche zu den Grímnismál gehört, heisst es: »König Geirrǫđr sass mit einem Schwert über dem Knie, und es war bis zur Mitte aus der Scheide gezogen . . . Da stand er auf . . . das Schwert glitt ihm aus der Hand den Knauf nach unten gekehrt. Der König strauchelte und stürzte vorwärts, aber das Schwert durchbohrte ihn, und er fand seinen Tod.« Hiemit vergleiche ich die Worte der Vindicta Salvatoris vom Judenkönig: evaginavit gladium suum et incubuit super eum et flexit gladium suum acutissimum et inseruit in pectore suo, et fuit mortuus.[1]) Abgesehen davon, dass in den Grímnismál die Rede von unfreiwilligem, hier von freiwilligem Tod ist, herrscht eine zum Teil

1) Tischend. 476.

wörtliche Uebereinstimmung. Dass diese nicht zufällig ist, wird dadurch erwiesen, dass der Tod an beiden Stellen einen König in Schrecken darüber, dass er einen unschuldigen, in seiner Göttlichkeit nicht erkannten Gott hat martern lassen, ereilt, und dass die Bundesgenossen desselben sich nahen. Sowohl in der heidnischen Sage als in der Legende wird der Sohn König für den gefallenen Vater.

In der Legende sagt der alte König unmittelbar vor seinem Tod: »Sohn übernimm das Reich«. In dem norrönen Gedicht sagt der Gott gerade vor dem Tod des alten Königs: »Geirrǫđs Sohn soll allein beherrschen der Goten Land«.

Nach den lateinischen Handschriften, denen Tischendorf in seiner Ausgabe folgte, heisst der jüdische König, der in sein eigenes Schwert fällt, Archelaus. Die angelsächsische Uebersetzung aber nennt ihn Herodes.[2]) Die Gestalt der Legende, auf welcher die nordische Erzählung fusst, muss diesen Namen gehabt haben.[3]) Statt des fremden Namens Herodes, in ags. Form Herod,[4]) ist in der nordischen Erzählung wegen der Lautähnlichkeit das einheimische Geirrǫđr gesetzt.[1]) S. 429.

Jesus wird in Jerusalem gekreuzigt. Der altnordische Name dieser Stadt ist in der christlichen Zeit Jórsalir, dat. Jórsǫlum, worin *-salem* in den Dativ von *salir* Säle umgedeutet ist. Im

---

S. 428. 2) Goodwins Ausg. S. 51.

3) Dagegen schliesst sich die nordische Erzählung in Beziehung auf die Todesart näher an den Text Tischendorfs.

4) Grimm D. Myth.[4] III, 492.

S. 429. 1) Im Cod. reg. geschrieben *geirrodr* und *geirravdr*, gen. *geirróþar*. Eine ältere Form ist *Geirrǫdr*. An. *ei* gibt oft fremdes *ê* wieder: so z. B. an. *geirfalki* von engl. *gêrfalcon*; *Leifdagr* Flat. I, 27 von niedd. *Lêfdag*. In der Óláfs s. helga 1853 S. 25 ist der ags. Name *Eádric, Édric* mit *Heidrekr* in der Ól. s. helga 1849 S. 7 mit *Æirikr* wiedergegeben. An. ǫ gibt oft fremdes *o* wieder, z. B. an. *Atjǫklar* von gael. *Athotla* (Ant. Tidskr. f. Sver. X, 218). Im Mittelalter wird öfter *he* und *ge* im Anlaut lateinischer Wörter verwechselt. In dem von Thomas (München 1868) nach einer Freisinger Hs. aus dem 9. Jhd. herausgegebenen lat. Glossar steht z. B. S. 23 unter dem Buchstaben G: geros: vir fortis, d. i. heros; vgl. S. 24 herodes: vir fortis audax similiter fortis. Umgekehrt schreibt Ælfred in seiner Uebersetzung des Orosius (Sweets Ausg. S. 44) im Namen Gedrosia *h* für *g*. Man schrieb sowohl Herusalem als Gerusalem.

Mittelalter schrieb man auch Hierusalem (oft), Gerusalem,[2] Herusalem.[3] Ich vermute, dass die Nordleute, die davon erzählen hörten, dass Jesus in Jerusalem in dem Land, wo Herodes König war, gekreuzigt oder gehängt worden sei, den Ortsnamen mit dem Königsnamen in Verbindung brachten, so dass der Gott nach ihrer Vorstellung in Herodes (Geirrǫđs) Saalhalle gemartert und aufgehängt wurde.

Der Sohn des Judenkönigs, der nach des Vaters Tod König wurde, heisst in der angelsächsischen Uebersetzung der Legende[4] Archelaus. Dieser Name ist in der nordischen Erzählung mit dem einheimischen Agnarr (so heisst Geirrǫđs Sohn, der König nach ihm wurde) vertauscht.[5] Herodes und Archelaus sind Könige über das Judenland, im lateinischen Text terra Juda,[6] in der S. 430. angelsächsischen Uebersetzung Judea lond;[1] Geirrǫđr und Agnarr über Gotna land.[2] Die Aehnlichkeit der Namen hat hier ihr Spiel getrieben, während zugleich bei den Nordleuten das Bestreben, die Sage in den eigenen Vorstellungskreis einzugliedern, sich geltend gemacht hat. Dass die Erzählung vom 'Land der Juden' in das 'Land der Goten' übertragen wurde, ist um nichts wunderbarer, als dass Lyncus, zu dem nach einer griechisch-römischen Mythe Triptolemus kommt, in der Handschrift des Mythographus Vaticanus II, 98 zum Scotię regem statt zum König von Scythia geworden ist. Es ist um nichts wunderbarer, als dass eine Sage von den Normannen bei Saxo von Luna nach London verlegt ist.[3] Ich kann auch an die weit verbreitete Verwechslung der Getae und Gotones erinnern, daran dass man im Mittelalter den Brutus nach Britannia versetzte u. Ä.[4]

S. 429. 2) In dem ags. Gedicht 'Daniel' v. 708.

3) Schuchardt, Vocalismus des Vulgärlateins II, 416.

4) Goodwin S. 34.

5) Wesshalb Geirrǫđs und Agnars Vater Hraudungr heisst, weiss ich nicht. So hiess auch der Stammvater der Hjǫrdís, der Mutter des Sigurdr Fáfnisbani, nach Hyndl. 26.

6) Tischendorf 476.

S. 430. 1) Goodwin 32.

2) Grímn. 3.

3) S. Joh. Steenstrup, Indledning i Normannertiden S. 26 f.

4) Noch näher dem 'Judea' oder 'Judena' (Aelfreds Orosius 262, Sweet) land liegt eine altdänische Form Gutna land oder Guta land. Vgl. Loki aus Lucifer.

Geirrǫðr lässt den Oðinn martern und zwischen zwei Feuer setzen. In der Hálfssaga Kap. 8 wird erzählt, dass König Hjǫrleifr im Hof seines Feindes zwischen zwei Feuern aufgehängt (uppfestr) wird. Ich vermute, dass Óðinn bei Geirrǫðr der ursprünglichen Sage nach wie Hjǫrleifr zwischen zwei Feuer gehängt wurde. Hiedurch kommen wir der Erzählung von Jesus, der gekreuzigt oder, wie es in der angelsächsischen Fassung der Legende heisst, gehängt wurde, näher. Óðinn, der gemartert wird, befindet sich zwischen zwei Feuern; über jedem Feuer ist ein Kessel.[5]) In der Legende heisst es,[1]) dass Jesus *in calvario monte* gekreuzigt worden sei. Ich vermute, dass ungelehrte, jedoch des Lateinischen nicht völlig unkundige Halbchristen, welche diesen Ausdruck hörten und die aus nordischen Erzählungen die Strafart, einen zwischen Feuer zu hängen kannten, diess als '*in caldario monte*' missverstanden, d. i. auf einem Berg oder einer Erhöhung von Steinen, worauf Kessel über dem Feuer gewärmt wurden. Lat. *caldarius* bedeutet 'bestimmt zu wärmen'; hievon kommt im Mittellateinischen und Romanischen '*caldaria*' und *caldarionem* franz. '*chaudron*' Kessel.

S. 431.

Óðinn sitzt bei Geirrǫðr acht Nächte zwischen zwei Feuern, ohne dass Jemand ihm Speise bietet. In den Hávamál sagt Óðinn (in der heidnischen Wiedergabe der Kreuzigungsgeschichte), dass er volle neun Nächte am Galgen hieng, ohne dass Jemand ihn mit Brod oder einem Horntrunk labte.

Man kann mit gutem Grunde fragen: Was hat veranlasst, dass die lateinische Legende von der Rache für Jesus und die nordische Sage von dem Meervolk, zwei so grundverschiedene Traditionen, in der alten Dichtung von Grímnir verschmolzen sind?

Es liessen sich zahllose Beispiele dafür beibringen, dass Geschichten unter dem Einfluss der Namensähnlichkeit von einer Oertlichkeit auf eine andere übertragen wurden. Ich führe hier nur zwei an. Beneoit de Saint-More lässt den Paris nicht auf dem Ida, sondern in 'Inde' (Indien) jagen. Scherer, Gesch. d. deutsch. Lit. S. 129 bemerkt: »die Niedersachsen (versetzten) jene Hartunge nach Nogarden (Novgorod). Die Süddeutschen dagegen, mit jenen nordischen Ländern weniger vertraut, dachten sich unter Nogarden das italienische Garda am Gardasee«.

5) S. 430. Grímn. 42; vgl. Müllenhoff DA. V, I, 159.

S. 431. 1) Tischendorf 476. Vgl. S. 360 (= 388), S. 18—20 (= 19—21).

Hierauf antworte ich: der Hauptgrund ist der, dass zwischen dem Bericht der Legende und dem Inhalt des Märchens einzelne äussere Aehnlichkeiten bestanden.

In der Legende ist die Rede von einem Juden, dessen Schiff auf dem Meere von einem Sturme überfallen, und der vom Winde weit nach Nordwest an ein Land verschlagen wird, das er nicht kennt und wo keiner seines Volkes vorher gewesen ist,[2]) wo ihn aber ein fremder Mann zu sich einlädt. Hierin konnten die Nordleute, welche die legendarische Erzählung hörten, die gleiche Situation zu finden glauben, wie in dem Märchen, wo zwei Männer (oder nach anderen Fassungen des Märchens ein Mann) draussen auf dem Meere vom Sturm überfallen wurden und vom Wind an ein Land (nach den meisten Aufzeichnungen weit im Westen) getrieben wurden, wo weder sie noch andere Leute ihres Stammes je gewesen waren, wo sie dagegen einem fremden Mann begegnen, der sie einlädt.

Der Jude wird nach der Legende vom Wind nach Equitania S. 432. getrieben.[1]) Er findet dort einen Mann, den die angelsächsische Uebersetzung Tyrus oder Tirus nennt,[2]) und dieser sendet, als er die Erzählung des Juden von Jesu Kreuzigung gehört hat, Botschaft aus um ein Heer, das nach dem Judenland eilt, um Jesus zu rächen.

Es ist natürlich, dass heidnische Nordleute, welche diese Erzählung hörten, bei *Tyrus* oder *Tirus* an ihren eigenen Gottnamen *Týr* (altdän. *Tír*) dachten, nach welchem Óđinn Hertýr oder Sigtýr heisst. Das ferne Land am Meer, wo Tyrus lebte und wohin der Jude vom Wind verschlagen wurde, hiess *Equitania*. Wir dürfen aus dem provenç. 'Guiana', franz. 'Guienne' schliessen, dass im frühen Mittelalter die Aussprache *Eguidania* oder *Egidania* war. Dieser Name wurde in der Legende nach meiner Vermutung von den Nordleuten als 'das Land wo der Meerriese *Aegir* (ags. *êge*, Meer) wohnt' aufgefasst.[3])

S. 431. 2) »Et irruit validus ventus in mari et adduxit me in terram quam nescio.« Tischend. S. 472.

S. 432. 1) Die im Mittelalter gebräuchliche Form für Aquitania.

2) Entstellt aus Titus.

3) Vgl. über die Riesen die Ausdrücke: bergdanir in Haustlǫng (Sn. E. I, 282) und in der Hymiskv., flóđrifs Danir in der þórsdr. (Sn. E. I, 298).

Die Erzählung, dass ein Heer auf die Botschaft des Tyrus von Equitania nach dem Land der Juden eilt, um den gemarterten Jesus zu rächen, wurde, wie ich mir denke, zu der Erzählung umgestaltet, dass die Götter aus Aegirs Halle, wo sie versammelt waren, in das Land der Goten eilten, um dem gemarterten Óđinn zu helfen und ihn zu rächen. Dass Óđinn Hülfe von den bei Aegir zum Gelage versammelten Göttern erwartet, geht aus der gewöhnlich missverstandenen Strophe Grímn. 45 hervor, in welcher Óđinn, nachdem die Kessel in Geirrǫđs Halle vom Feuer genommen sind, sagt: »Mein Angesicht habe ich nun den Göttern enthüllt, davon soll gute Hülfe erstehen. Vor alle Asen soll es kommen hinein auf Aegirs Bänke, bei Aegirs Trinkgelage.« D. h.: Dass ich mein Angesicht gezeigt, soll allen Asen dahin berichtet werden, wo sie auf Aegirs Bänken versammelt sind, bei Aegirs Trinkgelag.[4])

S. 433.

Für die Verschmelzung des Märchens und der Legende kann ferner der Umstand sich geltend gemacht haben, dass mehrere Wunder, die jetzt von dem Meermann (dem Óđinn in der Geirrǫđssage entspricht) im Märchen erzählt werden und in alter Zeit aller Wahrscheinlichkeit nach ebenso erzählt worden sind, äussere Aehnlichkeit mit Wundern haben, die in der erwähnten Legende von Christus berichtet werden. In dem Märchen heisst es von dem Fischer beim Meermann »er nahm selbst die Fische von den Stangen [an denen sie zum Dörren hiengen], aber er konnte nicht begreifen wie es zugieng, stets kamen neue Fische an die Stangen für die weggenommenen, und da er abreiste, waren jene so voll wie bei seiner Ankunft«.[1]) Und vorher: »Isak ass — — was er konnte, und doch wurde der Teller nie leer.« Nehmen wir an, dass schon das in alter Zeit erzählte Märchen wesentlich gleiche Züge enthielt, so ist es begreiflich, dass die Nordleute, welche die Legende hörten, Aehnlichkeit zwischen diesen Wundern und der

---

S. 432. 4) Mit »Svipum hefi ek nú ypt fyr sigtíva sonum« Grímn. 45 vgl. »apparuit discipulis suis« Tischend. 473, »manifestavit se discipulis eius« 476. Den Ausdruck »viderunt eum discipuli eius in eadem carne, qua natus erat« können die Nordleute so verstanden haben, dass jene ihn in seiner eigentlichen Gestalt gesehen hätten.

S. 433. 1) Asbjörnsen S. 265.

legendarischen Erzählung von Jesus zu finden glaubten: »von fünf Broden und zwei Fischen sättigte er 5000 Mann ohne die Kinder und Frauen, und von den Brosamen wurden noch zwölf Körbe voll«.[2]) Diess konnte dann dazu beitragen, dass die Legende mit dem Märchen verschmolzen wurde.

Noch eine Aehnlichkeit zwischen dem Märchen vom Meervolk und der Legende, die der Vermischung beider günstig war, fanden vielleicht die Nordleute darin, dass der eine Bruder nach dem Märchen schliesslich über einem Feuer hängend aus Furcht vor den Meerunholden schreit und den Verstand verliert,[3]) während es in der Legende von dem jüdischen König, der die Rache für Christi Kreuzigung fürchtet und sich desshalb selbst tötet, heisst: est turbatus in sermonibus suis.[4])

In der Legende ist es der Jude Nathan, der vom Wind nach S. 434. Equitania verschlagen wird, der dort den gekreuzigten Jesus lobpreist und dadurch bewirkt, dass auf Tyrus's Gebot Heerscharen nach dem Judenland ziehen, um Jesus zu rächen. Der Name *Nathan* wurde in späteren Bearbeitungen der Legende entstellt in Adanus, Adranus, Adrianus.[1]) Ich vermute, dass die Nordleute, welche Bruchstücke der Legende hörten, den Namen in einer ähnlich entstellten Form, etwa *Achanus*,[2]) überkamen, und dass sie diesen Namen mit dem in der gleichen Legende auftretenden Namen *Archelaus* verwechselten. Das war die Ursache, dass man den *Achanus, der vom Wind nach Equitania verschlagen wurde, der Jesum preist und von seiner Kreuzigung erzählt, und der endlich veranlasst, dass ein Heer auszieht um Jesum zu rächen, mit Archelaus, dem Sohn des Herodes zu einer Person verband. Diese Verquickung bildet zum Teil die Voraussetzung für die nordische

S. 433. 2) Tischendorf S. 473. In der Legende wird hier von Jesu u. A. auch erzählt, dass er »Wein aus Wasser machte«. Hiemit vergleiche ich den Grímn. 19 vorkommenden Zug, dass Óđinn nur von Wein lebt. Ist der Vergleich berechtigt, so beweist er, dass Str. 19 den Grímnismál von Anfang an angehörte.

3) Asbjörnsen S. 276.

4) Tischendorf S. 476.

S. 434. 1) Schönbach im Anzeiger II, 193, 194, 195; Heilagra manna søgur II, 288.

2) Mit der ganz gewöhnlichen Verwechslung von t und c.

Erzählung von dem Auftreten des Agnarr: Geirrǫđs Bruder Agnarr, der mit ihm aufs Meer hinaus getrieben wird, ist in Geirrǫđs Sohn Agnarr wiedergeboren. Dieser labt mit einem Horn den Óđinn, welchen Geirrǫđr hatte martern lassen, und sagt, dass der König übel daran gethan habe, den Unschuldigen zu martern.

Wir dürfen uns wohl vorstellen, dass es gleichfalls Agnarr war, der die Kessel von den Feuern hebt, so dass Óđinn sein Angesicht vor den Göttern zeigen, und diese ihm zu Hülfe eilen können.

Ich habe hier versucht, es wahrscheinlich zu machen, dass ein historischer Zusammenhang zwischen der nordischen Erzählung von Óđinn bei Geirrǫđr und Agnarr auf der einen Seite und der Legende *Vindicta Salvatoris* auf der anderen besteht. Eine Bestätigung dafür, dass es sich wirklich so verhält, finde ich darin, dass die erwähnte Legende auch in anderen mythischen Erzählungen des Nordens Spuren hinterlassen hat, was ich später begründen will.[3])

S. 435. Den norwegischen Märchen, die mit der alten Sage von Geirrǫđr und Agnarr in Verbindung stehen, liegt die Vorstellung zu Grunde, dass fern draussen im Meer gegen Westen, weit von den äussersten Eilanden eine herrlich ausgestattete, fruchtbare Insel liege, die nur zu einzelnen Zeiten auserlesenen Menschen sichtbar ist, die aber den Aufenthaltsort für übermenschliche Wesen bildet, welche in Reichtum leben, der nie ein Ende findet, und deren eigentliche Behausung auf dem Grund des Meeres ist. Hiezu kommt der Glaube, dass Weiber aus dem Geschlecht dieses Meervolkes bisweilen mit Männern menschlicher Abkunft in ehelicher Gemeinschaft leben.

Das Märchen von den Fischern im Land der Meerleute, welches einen wesentlichen Bestandteil der Sage von Geirrǫđr und Agnarr ausmacht, ist in der Gegenwart sogut wie überall in norwegisch Nordland und Finmarken als allgemein

S. 434. 3) Die Legende hat auch in Deutschland sonderbare Verwandlungen durchgemacht. Hier wurde der aus Titus entstandene Tyrus zu einem König Tyrus oder Cyrus von Mainz, der in der Gegend von Bamberg jagt. S. Schönbach im Anzeiger II, 186 ff.

bekannt anzutreffen, und erscheint dort in mancherlei wechselnden Formen. Prof. Dr. A. Bang, der ein geborener Nordländer ist, bezeugt, dass dieses Märchen in fast jeder Fjordsiedlung von Helgeland ab nordwärts an besondere Stellen oder Personen geknüpft ist. Dagegen hat man ausserhalb norwegisch Nordland und Finmarken nur wenige, schwache und fernerliegende Spuren des Märchens, welche nicht denselben speciellen Typus zeigen wie die alte Sage,[1]) aufgefunden. Dieser Märchentypus scheint seiner S. 436. Eigenart nach wohl eine Schöpfung von nordländischer Natur sein zu können. Man kann also wohl mit gutem Grunde schliessen, dass das Gedicht Grímnismál in seiner ursprünglichen Gestalt von einem Norweger aus Hálogaland gedichtet ist. Ist diess so, dann liegt der Gedanke nahe, dass Eyvindr Finnsson Skáldaspillir der Verfasser desselben sei, denn er war in Hálogaland zu Hause. Die Grímnismál sind in dem Versmaass ljóđaháttr abgefasst, wie Eyvinds Gedicht Hákonarmál. Beide Gedichte zeigen ganz die gleiche Auffassung vom Leben der Götter; sie haben eine Verszeile gemeinsam.[1])

S. 435. 1) Auf Island wird jetzt in mehreren wechselnden Formen eine Geschichte von einem Mann erzählt, der auf Geirfuglasker allein zurückgelassen wird und dort den Winter über bleibt und mit einer Elbin ein Kind zeugt. S. Árnason Íslenzkar þjódsögur I, 84—89; Maurer Isl. Volkssagen S. 15 f. Diese Geschichte ist also mit der Sage von Geirrǫđr und Agnarr wie mit den jetzt in Norwegen erzählten Märchen verwandt. Aber die isländische Geschichte weicht schon darin ab, dass der Mann nicht aus Neid zurückgelassen wird, sondern wegen Sturmes. Es ist hier kein neidischer Bruder, und der Schluss ist ganz anders. Die Elbin bringt das Kind, das sie dem Isländer geboren, zur Kirche zur Taufe, aber er erkennt es nicht an und wird darum zur Strafe von ihr in einen Walfisch verwandelt.

Der Zug des Märchens »Skarvene fra Udröst«, dass die Meerleute bald in menschlicher Gestalt auftreten, bald als Raben, findet sich auch in H. Rinks Eskimoiske Eventyr og Sagn (Khg. 1871) S. 119 Nr. 96 und 97. Es liegt darin wohl eine Verbindung zwischen dem Meermann, der auf seine Söhne wartet, die in Rabengestalt herumfliegen, und Óđinn, der im norwegischen Märchen auf seine Raben wartet, die herumfliegen, vor. Desshalb halte ich Str. 20 für einen ursprünglichen Bestandteil des Gedichtes.

S. 436. 1) Dass in Valhǫll Bier getrunken wird, erwähnt sowohl Grímn. 36 als Hák. 16. »Alle Einherjer« werden neben Óđinn als wohlwollend oder feindselig gegen einen Fürsten bezeichnet Gr. 51 und Hák. 16.

Die zwei Gedichte stimmen ferner miteinander in Unregelmässigkeiten des Strophenbaues überein.[2]) Beide, Grímnismál und Hákonarmál scheinen Kenntniss der Hávamál vorauszusetzen.

Was ich hier angeführt habe, dürfte uns zu dem Schluss berechtigen, dass die Grímnismál von Eyvindr Skáldaspillir gedichtet sind (in welchem Falle die Entstehungszeit des Gedichtes nicht weiter zurückgesetzt werden dürfte als bis 950), oder auch von einem etwas älteren Skalden aus Hálogaland, dessen Gedicht Eyvindr gekannt hat.[3]) Die ursprünglichen Grímnismál, worin Óđinn sich in Geirrǫđs Halle in seiner göttlichen Herrlichkeit offenbarte, enthielten wohl allem Anschein nach nur einen Teil des Gedichtes wie es uns jetzt vorliegt.

Von den verschiedenen Versuchen, das ursprüngliche Lied auszuscheiden, ist der Müllenhoffs[1]) am ansprechendsten, obwohl kaum durchaus völlig gesichert. In den Ramen, der in diesem Gedicht gegeben war, hat man später zu verschiedenen Zeiten Strophen eingefügt, die sich über ein viel weiteres mythologisches Gebiet verbreiten. S. 437.

Zu den ursprünglichen Bestandteilen des Gedichtes gehören wohl auch die in den Grímnismál vorkommenden Strophen über die Yggdrasilsesche nicht. Wenn nun die Grímnismál schon in ihrer ursprünglichsten Form Nachrichten über Christus voraussetzen, die auf Óđinn übertragen wurden, so kann der Umstand, dass Strophen über die Yggdrasilsesche später in dies Gedicht

allan i dreyra drifinn Gr. 52, 6; *allr i dreyra drifinn* Hák. 15, 3. Vgl. *lækk af mars baki* Gr. 17 (in einer Strophe, die nach Müllenhoff zum Gedicht ursprünglich nicht gehörte); *mæltu . . . af mars baki* Hák. 11. *þik heilan biđr Veratýr vera* Gr. 3; *Hákon báđu heilan koma ráđ ǫll ok regin* Hák. 18. Daraus dass der Valkyrjenname Gǫndul und der Óđinsname Gautatýr Hák. 1 nicht in Grím. erwähnt werden, folgt kaum, dass die zwei Gedichte von verschiedenen Verfassern sind.

S. 436. 2) Statt der einen Zeile, die im ljóđaháttr Alliteration für sich hat, kommen in Grím. 2, 3—4; Grím. 2, 7—8; Grím. 51, 5—6 (um nicht noch mehr Strophen zu erwähnen) zwei durch Alliteration gebundene Halbzeilen vor. Dieselbe Unregelmässigkeit Hák. 2, 3—4; Hák. 9, 3—4.

3) Sind die Vafþrúđnismál vom gleichen Dichter verfasst wie die Grímnismál?

S. 437. 1) D. A. V, 1 S. 159 f., vgl. S. 236 f.

Aufnahme fanden, keineswegs gegen die Ansicht sprechen, dass der Mythus von der Yggdrasilsesche, 'Óđins Galgen', unter dem Einfluss von Nachrichten über 'Christi Galgen' entstanden ist, sondern muss vielmehr als eine Stütze dieser Ansicht bezeichnet werden.

V.

In den Grímnismál heisst es Str. 31:

> þrjár rœtr standa
> á þrjá vega
> undan aski Yggdrasils:
> Hel býr und einni,
> annarri hrímþursar,
> þriđja mennzkir menn.

»Drei Wurzeln[2]) gehen nach drei Seiten nieder von der Yggdrasilsesche: Hel (die Beherrscherin des Totenreiches) wohnt S. 438. unter der einen, unter der anderen hrímþursar (Reifriesen), unter der dritten die Menschen.« In Str. 44 heisst es: »die Yggdrasilsesche ist der trefflichste aller Bäume«.

In der Gylfaginning[1]) wird folgende Darstellung gegeben, die sich auf die Grímnismál gründet, aber daneben wohl auch zum Teil auf mündliche Tradition in ungebundener Form und zugleich sicher auf eigenen, in mehreren Beziehungen falschen Kombinationen des Verfassers: die Esche ist der grösste und beste aller Bäume; ihre Zweige breiten sich aus über die ganze Welt und ragen hinauf über den Himmel. Der Baum ruht auf drei Wurzeln, die weit auseinander gehen:[2]) die eine ist bei den Ásen,

S. 437. 2) Finn Magnusen Lex. myth. 862 will *rœtr* mit *stirpes* übersetzen. Wilken, Untersuchungen zur Snorra-Edda S. 86 mit 'Stämme'. Mogk in Pauls und Braunes Beiträgen VII, 255 mit 'Stämme' oder 'Aeste'. Aber diese Bedeutung hat *rót* nie; die von Vigfússon angeführten Stellen beweisen auch nicht, dass *rót* bedeuten kann: 'the lower part of a tree'. Ausserdem wäre es ungeschickt sich auszudrücken: »Drei Stämme gehen nieder von der Yggdrasilsesche«, denn wenn von der Yggdrasilsesche gesprochen wird, muss der Stamm notwendig auch inbegriffen sein.

S. 438. 1) Sn. E. I, 68.

2) *limar hans dreifaz um* (so Worm. und Up.; *yfir*: Cod. reg.) *heim allan ok standa yfir himni; þrjár rœtr trésins halda því upp ok standa afar breitt.*

die andere bei den Reifriesen, da wo ehedem Ginnungagap war; und die dritte steht über Niflheimr.

Im Grund derselbe Baum ist es, nach dem in den Fjǫlsvinnzmál gefragt und über den so geantwortet wird:

»hvat þat barr heitir,
er breiđask um
lǫnd ǫll limar?«
»Mímameiđr hann heitir,
en þat mangi veit,
af hverjum rótum renn.« [3])

»Wie heisst der Baum, dessen Aeste sich breiten über alle Lande?« »Mímameiđr (Mímis Baum) heisst er, aber Niemand weiss, aus welchen Wurzeln er sprosst.«

Von diesen Aeusserungen hebe ich folgende Glieder hervor: 1) die Yggdrasilsesche ist der beste und grösste aller Bäume, 2) ihr Gipfel reicht bis über den Himmel, 3) ihre Aeste breiten sich über die ganze Welt, 4) ihre eine Wurzel geht zu Hel (zum Totenreich in der Unterwelt) nieder. S. 439.

In all diesen Gliedern stimmt die Vorstellung von der Yggdrasilsesche mit der Vorstellung vom Kreuz überein. 1) Auch das Kreuz wird der beste aller Bäume genannt. Venantius Fortunatus redet es an: Crux fidelis, inter omnes arbor una nobilis.[1]) Im ags. Kreuzlied heisst es: wudu sêlesta.[2]) Der Deutsche Ezzo ruft in dem Leich über Christi Wunder, den er auf dem Kreuzzug 1065 dichtete: o crux benedicta, aller holze bezzista.[3])

2) Das Kreuz und der damit zusammenfallende Lebensbaum wird im christlichen Mittelalter zum Himmel ragend dargestellt.

S. 438. 3) Fjǫlsv. 19. 20. Ich vermute jetzt, dass '*hvat þat barr*' aus '*hvé sá barmr* (d. i. *badmr*)' entstellt ist, da es 20, 1 heisst '*hann*'. In d. Sigrdr. 11, 5 hat der Cod. reg. *badmi*, Vǫls. *barri*. Die Form *barmr* wechselt öfter mit *badmr*. Vorstehendes war schon niedergeschrieben, als ich in der von Finnur Jónsson besorgten Ausgabe *hvé barmr* fand.

S. 439. 1) Hagen, Carmina medii aevi p. 81; Daniel Thesaur. hymn. I, 164; Mone Lat. Hymn. I Nr. 101.

2) Grein Bibl. II, 144, v. 27.

3) Müllenhoff und Scherer Denkmäler² S. 68.

Im Sängerkrieg auf der Wartburg aus dem 13. Jhd. findet sich ein Rätsel vom Kreuz, in welchem dieses als edler Baum dargestellt ist, der in einem Garten gewachsen ist. Hierin heisst es: »sein Wipfel berührt den himmlischen Thron (sîn tolde rüeret an den trôn). Der fränkische Dichter Otfrid gibt in seinem Evangelienbuch, das gegen 870 vollendet wurde, eine mystische Deutung des Kreuzes. Er sagt: »des Kreuzes Spitze da oben die zeigt hinauf in die Himmel«. Seine mystische Deutung des Kreuzes entnahm Otfrid einer lateinischen Schrift, die mit Unrecht dem Alcuin zugeschrieben worden ist. In ihr heisst es vom Kreuz: superior pars coelos petit. Der irische Philosoph Johannes Scotus, auch Erigena genannt (um die Mitte des 9. Jahrhunderts) verfasste für König Karl den Kahlen ein lateinisches Gedicht vom Kreuz,[4]) in dem er dieses als allumfassend bezeichnet:

> Terram Neptunumque tenet flatumque polosque
> Et si quid supra creditur esse procul.

S. 440. Auch er lässt also das Kreuz bis zum obersten Himmel reichen.

Dieselbe Vorstellung wird über den Lebensbaum ausgesprochen, der mit dem Kreuz identificiert wird. In dem lateinischen Gedicht, das unter dem Bilde eines Baumes die Entwicklungsgeschichte des Christentumes schildert, keimt die Frucht des Kreuzbaumes im Schooss der Erde, so dass ein Baum wächst, der seinen Wipfel in dem Himmel birgt:

> Tertia lux iterum terrae superisque tremendum
> Extulerat ramum uitali fruge beatum.
> Sed bis uicenis con firmiter ille diebus
> Creuit in immensum caelumque cacumine summo
> Contigit et tandem sanctum caput abdidit alte.

In der mittelalterlichen Legende von Seths Reise ins Paradies heisst es, ein Baum, der zum Himmel gewachsen sei, stehe über einer klaren Quelle mitten im Paradiese. In der griechischen Kirche findet man oft das Kreuz auf der Erde stehend abgebildet inmitten der streitenden Kirche zwischen Fürsten und Völkern.

S. 439. 4) Mai Class. ant. V, 429.

aber so dass es bis zum Himmel reicht, wo es von Heiligen und Engeln umringt wird.[1])

3) Auch vom Kreuz und vom christlichen Lebensbaum heisst es, dass die Zweige sich über alle Welt breiten.

In dem deutschen Rätsel vom Kreuz heisst es: »sîn este breit hânt al die werlt bevangen«. Otfrid sagt vom Kreuz: »die Arme und Hände zeigen nach den Enden der Welt« (thie arma joh thie henti thie zeigont woroltenti). In seiner Quelle, der Schrift, die unter Alcuins Namen geht, heisst es vom Kreuz, dass latitudo eius partes mundi appetat. Nach dem lateinischen Gedicht vom Lebensbaum treibt der Baum, der aus der Kreuzesfrucht keimt, zwölf Aeste, die sich über den ganzen Erdkreis ausbreiten.

Dum tamen ingenti bis senos pondere ramos
Edidit et totum spargens porrexit in orbem.

Nach einer jüdischen Schrift bedecken die Zweige des Lebensbaumens das ganze Paradies.[2])

4) Endlich kann der Zug, dass Hel (die Herrscherin im Totenreich in der Unterwelt) unter der einen Wurzel der Yggdrasilsesche wohnt, mit der Vorstellung verglichen werden, dass die Wurzel des Kreuzes und des christlichen Lebensbaumes in das Totenreich in der Unterwelt hinabreicht (inferna, ahd. *helle*, auch als Hölle aufgefasst). In dem mhd. Rätsel vom Kreuz heisst es: »sin wurzel kan der helle grunt erlangen«. In der dem Alcuin beigelegten Schrift heisst es vom Kreuz, dass inferior [pars] terrae inhaereat infixa, infernorum ima contingat, welche Vorstellung auch in Otfrids Deutung des Kreuzes angedeutet wird. Hiemit stimmen die Worte des Beda: »Infima crucis ipsius terrae abdita penetrabant« überein.[1]) Johannes Scotus singt vom Kreuz:

S. 441.

Dum revocat miseros humanae gentis ab imo,
Cuspide tartaream percutit ipsa Stygin.

Vom Paradiesesbaum heisst es in der Legende von Seths Reise, dass seine Wurzel oder Wurzeln sich durch die Erde bis zur Hölle nieder drängen.

S. 440. 1) Wolfgang Menzel, Christliche Symbolik I, 518.

2) Eisenmenger, Entdecktes Judenthum II, 3, 311.

S. 441. 1) Homil. in natal. decollationis Joh. Bapt. ed. Col. tom. VII, col. 130.

Wir haben also auf der einen Seite in den norrönen Mythendarstellungen die Yggdrasilsesche, die der beste aller Bäume heisst. Ihr Wipfel ragt über den Himmel empor, ihre Zweige breiten sich über alle Welt, und Hel (die Herrscherin im Totenreich) wohnt unter einer ihrer Wurzeln. Auf der andern Seite haben wir in christlichen Darstellungen aus dem Mittelalter das Kreuz und den Lebensbaum, den besten aller Bäume. Mit seinem Wipfel erreicht er den Himmel, mit seinen Zweigen oder Armen umfasst er alle Welt, und mit seiner Wurzel oder seinem Fuss reicht er bis in die unterirdische Totenwelt. Viele Gelehrte sind auf diese Uebereinstimmungen aufmerksam geworden und haben die Ansicht ausgesprochen, dass dieselben historischen Zusammenhang voraussetzen. Jacob Grimm (D. Myth.[3] 758) vermutet, dass »schwebende heidnische Traditionen von dem Weltbaum in Deutschland, Frankreich oder England bald nach der Bekehrung auf einen Gegenstand des christlichen Glaubens angewandt worden«. Nicht S. 442. nur das deutsche Rätsel vom Kreuz, sondern auch Otfrids und Pseudo-Alcuins Darstellung und Deutung des Kreuzes soll also nach Grimms Vermutung von dem heidnischen Mythus vom Weltbaum, der Yggdrasilsesche, beeinflusst sein. Doch räumt er ein, dass diese Vermutung fallen würde, »wenn sich dieselbe Auslegung der Kreuzhölzer aus älteren afrikanischen oder orientalischen Kirchenvätern nachweisen liesse«, woran er zweifelt. Aber Zöckler (Das Kreuz Christi 440 ff.) hat bewiesen, dass der Zweifel unberechtigt ist. Otfrids und Pseudo-Alcuins Worte vom Kreuz sind nur einzelne Glieder in einer langen zusammenhängenden Reihe von mystischen Deutungen des Kreuzes und seiner Gestalt, die nach der Zeit und dem Ort ihres Vorkommens, sowie ihrem ganzen Charakter nach unmöglich unter dem Einfluss germanischen Heidentumes entstanden sein können.

Zöckler weist nach, dass die vier Enden des Kreuzes schon frühzeitig von den Kirchenvätern unter Bezugnahme auf die vier Richtungen im Raum: unten, oben, Ost und West erklärt wurden. Diese Deutung des Kreuzes knüpfte an die paulinischen Worte (Eph. 3, 18) an: »auf dass Ihr, wurzelnd und gegründet in Liebe, begreifen könnet, was da sei Breite und Länge und Höhe und Tiefe«. Oder auch an die alttestamentlichen Vorbilder dieser

Worte Hiob. 11, 8, 9 ». . . hoch wie der Himmel, . . . tiefer als die Hölle (Vulg. inferno) . . . sein Mass ist länger als die Erde und die Breite breiter als das Meer« und Psalm 139, 8 f. »Fahre ich auf zum Himmel so bist du da, und bette ich mich in der Hölle (Vulg. infernum), siehe, so bist du da,« usw.

Schon Gregor, Bischof in Nyssa in Kappadokien, geboren um 330, gestorben 394, der überhaupt stark allegorisiert, wendet die Eph. 3, 18 erwähnten vier Richtungen im Raum auf das Kreuz an und erklärt die vierarmige Gestalt des Kreuzes nach der tieferen Bedeutung so, dass »der, welcher bei seinem Leiden darauf gespannt wurde, in sich das Weltall vereine und verbinde«, und in der näheren Erläuterung sagt er, dass der Apostel die Ephesier in diess Geheimniss einweihe, »indem er durch seine Belehrung ihnen die Fähigkeit gebe, zu erkennen, was Tiefe und Höhe und Breite und Länge ist«. An einer andern Stelle entwickelt Gregor, dass S. 443. die 'Höhe' im Epheserbrief auf das oberste Ende des Kreuzes hindeute, die 'Tiefe' auf das unterste Ende, die 'Länge' und 'Breite' auf die zwei Enden des Querholzes, und dass das Kreuz des Herrn wegen der Bedeutung der vier Enden, die nach den äussersten Ecken der Welt hinweisen, in Wahrheit die Vereinigung des Alls genannt zu werden verdiene. Diese mystische Deutung der Kreuzform gieng auf viele Theologen der morgenländischen Kirche über. Andere orientalische Exegeten fanden in der Stelle Ephes. 3, 18 zwar nicht das Kreuz unmittelbar und an und für sich, aber doch das Erlösungswerk angedeutet. In einer Schrift, die dem Oikumenios zugeschrieben wird, welcher Bischof in Trikka in Thessalien war und am Schluss des 10. Jhd. gelebt haben soll, wird Länge, Breite, Tiefe und Höhe in dem paulinischen Brief so erklärt, dass das Erlösungswerk Christi von Ewigkeit her bestimmt war, sich auf Alle erstreckte, in seiner Wirkung bis zur Hölle reichte und durch Christi Erhöhung über alle Himmel erhoben sei.

Eine Auslegung, welche der des Gregor von Nyssa entspricht, findet sich in der abendländischen Kirche erst bei Rufinus. Dieser wurde kurz vor der Mitte des vierten Jahrhunderts bei Aquileja geboren, lebte in Aquileia, Aegypten, Jerusalem und Italien, starb 410 in Messina. Seine literarische Tätigkeit besteht fast aus-

schliesslich in der Bearbeitung der Schriften griechischer Kirchenlehrer und wir dürfen daher annehmen, dass er in seiner Auslegung der Kreuzesfigur griechischen Vorgängern gefolgt ist.

In § 14 seiner Expos. in Symb. apost. bemerkt er: Docet apostolus Paulus, illuminatos esse debere oculos cordis nostri ad intelligendum, quae sit altitudo, latitudo et profundum. Altitudo ergo et latitudo et profundum descriptio crucis est, cuius eam partem, quae in terra defixa est, profundum appellavit. Altitudinem vero illam, quae super terram porrecta sublimis erigitur. Latitudinem quoque illam, quae distenta in dextram laevamque manus protenditur.[1]) Hieronymus in seinem Kommentar zu dem S. 444. Epheserbrief, der in der zweiten Hälfte des 4. Jhd. verfasst ist,[1]) bemerkt u. A.: Latitudinem et longitudinem, profundum et altitudinem de corporalibus ante discamus, ut per ea ad spiritualia transire valeamus. Verbi gratia, sit latitudo coeli istius et terrae, id est totius mundi ab oriente usque ad occidentem: longitudo a meridie ad septentrionem: profundum in abyssis et in inferno: altitudo quae supra coelestia sublimatur. Im Folgenden bezieht er altitudo in der paulinischen Stelle auf die Engelwelt, profundum auf die Unterwelt, Breite und Länge auf das Inzwischenliegende und fährt dann fort: Haec universa in cruce Domini nostri Jesu Christi intelligi queunt. In vielen anderen theologischen Abhandlungen des Mittelalters wird die Ausdehnung des Kreuzes nach oben, unten und den zwei Seiten hervorgehoben und in mystischer Weise erklärt.[2])

Ein Glied in dieser Reihe bildet die Auseinandersetzung, die sich in einer dem Alcuin beigelegten Schrift findet:[3]) Nam ipsa crux magnum in se mysterium continet, cuius positio talis est, ut superior pars coelos petat, inferior terrae inhaereat fixa, infernorum ima contingat, latitudo autem eius partes mundi appetat. Quia et Christus per passionem crucis angelis profuit in coelo . . .

S. 443. 1) Migne Patrol. Tom. XXI p. 352 sq.

S. 444. 1) Opera tom. VII, p. 1, pag. 603 Vall.

2) Vgl. Caspari im Theologisk Tidskrift for den evangelisk-lutherske Kirke i Norge 8. Bind S. 614 f.

3) Alcuin de div. off. cap. 18.

et nobis, qui sumus in terra, et illis, qui . . . detinebantur apud inferos, sed et ipsis, qui in diversis mundi partibus habitabant.[4])

Es ist aus dem Vorstehenden klar, dass diese Darstellung des Kreuzes in der dem Alcuin beigelegten Schrift, wornach sein Gipfel den Himmel erreicht, sein unterster Teil sich bis zur Unterwelt erstreckt, und seine Arme nach den Enden der Welt streben, keine anderen äusseren Vorraussetzungen hat als die Auslegung der Kreuzesfigur bei älteren christlichen Theologen. Sie ist in keiner Richtung von Vorstellungen von einem Weltbaum beeinflusst, die dem germanischen Heidentum angehören.

S. 445.

Diess wird zum Ueberfluss bestätigt durch eine Vergleichung der Antwort des Venantius Fortunatus auf die Frage, wesshalb der Herr am Kreuz leiden wollte: »Christus wollte so sterben, dass er sich als Sieger zeigte. In die Luft ragt das Kreuz, denn er ist Sieger über die Geister; zum Volk breitet der Gekreuzigte seine Arme, denn er triumphiert über die Menschen, und in die Erde ist der Marterbaum gepflanzt, denn er überwindet auch die Hölle.«[1])

Otfrid, unter dessen Quellen ächte Schriften des Alcuin sind, hat im ersten Kapitel seines fünften Buches durchgängig das 18. Kapitel der dem Alcuin beigelegten Schrift De divinis officiis benützt, und auf die oben angeführten Worte derselben gründet sich denn auch, wie allgemein anerkannt,[2]) die Auseinandersetzung bei Otfrid V 1, 19 ff. über die Kreuzesfigur und ihre Bedeutung:

Thes krûces horn thâr obana, thaz zeigôt ûf in himila;
thie arma ioh thie henti, thie zeigônt uuoroltenti.
Ther selbo mittilo boum, ther scouôt thesan uuorolt floum;
— — — — — — — — — —

S. 444. 4) Dass die Schrift de divinis officiis in der uns vorliegenden Gestalt nicht von Alcuin (gest. 804) ist, sondern aus späterer Zeit, ist bewiesen im Monitum praevium in Frobenius's Ausgabe (abgedruckt bei Migne Patrol. lat. Tom. CI p. 1208). Aber Grimm Myth.³ 757 nimmt mit Recht an, dass Kap. 18 der Schrift älter ist als Otfrid.

S. 445. 1) Carmin. XI, I, 23.

2) Vgl. z. B. Pipers Ausgabe des Otfr. Einleit. S. 251—58 und I, 557—560.

nim gouma, uuaz thaz meinit, theiz untar erda zeinit:
Mit thiu ist thâr bizeinit, theiz imo ist al gimeinit
in erdu ioh in himile inti in abgrunte ouh hiar nidare.[3])

»Die Spitze des Kreuzes droben, die zeigt hinauf zu den Himmeln; die Arme und die Hände, die zeigen die Weltenden. Jener Stamm in der Mitte, der weist auf diesen Weltschlamm . . . Beachte was das heisst, dass es unter die Erde zeigt: damit ist darauf gewiesen, dass Alles ihm zugeteilt ist auf der Erde und im Himmel und auch im Abgrund hienieden.« [3])

S. 446. Auch diese Otfridsche Darstellung des Kreuzes steht also ausschliesslich auf christlichem Grund, kein Element des germanischen Heidentumes hat sich hier eingeschlichen. Ausschliesslich altchristliche Voraussetzungen enthält ferner der Sang über das Kreuz von Johannes Scotus, nach welchem dieses zum Himmel emporragt und zur Hölle hinab reicht als Symbol der Wirkung des Erlösungswerkes für die ganze Schöpfung mit Einschluss sogar der Engel.

Die im Obigen, in wesentlichen Teilen nach Zöckler gegebene Auseinandersetzung, hat, wie ich glaube, klar nachgewiesen, dass, wenn irgend welcher historischer Zusammenhang zwischen der Vorstellung von der Yggdrasilsesche auf der einen Seite (deren Gipfel über den Himmel hinausragt, deren Zweige sich über die ganze Welt breiten und deren eine Wurzel zu Hel hinabgeht) und auf der anderen Seite der in mystischen Deutungen bei Pseudo-Alcuin, Otfrid, Johannes Scotus und anderen mittelalterlichen Theologen auftretenden Vorstellung vom Kreuz (dessen oberstes Ende zum Himmel hinaufragt, dessen Arme die Enden der Welt erreichen und dessen unterstes Ende zur Unterwelt oder Hölle hinabgeht) besteht, dass dann dieser Zusammenhang nur in der Richtung gesucht werden kann, dass die erwähnte Vorstellung von der Yggdrasilsesche unter dem Einfluss der Auffassung des Kreuzes im christlichen Mittelalter entstanden ist. Das Umgekehrte ist ausgeschlossen.

S. 445. 3) Einzelnheiten in dieser Darstellung sind nahe verwandt mit Otfr. IV, 27, 19 ff., wo Otfrid sich an die von Beda (Hom. in natal. decollationis Joh. Bapt.) gegebene mystische Deutung der Kreuzesfigur schliesst.

Von der mystischen religiösen Bedeutung, welche in den angeführten theologischen Auslegungen den Vorsprüngen des Kreuzes zugeschrieben wird, ist bei der Yggdrasilsesche keine Spur. Aber die Darstellung in jenen Abhandlungen zeigt im Gegensatz zu dem nordischen Mythenbild eine andere, in die Augen fallende Abweichung, die nicht durch den Gegensatz zwischen Christentum und Heidentum bedingt ist, nämlich die, dass das Kreuz, dessen Gestalt mystisch gedeutet wird, in jenen Abhandlungen nicht, wie in mehreren christlichen Dichtungen des Mittelalters, als lebender Baum mit Krone, Zweigen, Blättern und Wurzeln aufgefasst wird. Die Schilderung der Yggdrasilsesche als eines Baumes, der empor zum Himmel, nieder zu Hel reicht, und mit seinen Zweigen die ganze Welt umfasst, kann also, wenn sie, wie ich annehme, von christlichen Vorstellungen beeinflusst ist, in erster Linie durchaus nicht auf einen theologischen Traktat über die mystische Bedeutung des Kreuzes zurückgeführt werden.

Eine weit grössere Uebereinstimmung mit der Schilderung der Yggdrasilsesche zeigt die Darstellung in dem mittelhochdeutschen Rätsel vom Kreuz und der Höllenfahrt: »Ein edler Baum ist in einem Garten gewachsen, der mit grosser Kunst angelegt ist. Seine Wurzel reicht zum Grund der Hölle. Sein Wipfel berührt den Thron, auf dem der gute Gott den Lohn seiner Freunde bestimmt. Seine breiten Zweige halten die ganze Welt umfasst. Der Baum steht in voller Pracht und herrlich im Laub. Darauf sitzen Vögelein, singen süsse Melodien jedes nach seiner Stimme, mit grosser Kunst üben sie ihr Spiel.« Mit Unrecht meint u. A. Simrock (Deutsche Myth.[5] 41) und Thaasen,[1]) dass mehrere Züge hier von der Weltesche aufs Kreuz übertragen seien, und dass dieses Rätsel dafür zeuge, dass die heidnischen Deutschen einen mythischen Weltbaum gekannt hätten. S. 447.

Das deutsche Rätsel vom Kreuz kommt im Gedicht vom Sängerkrieg auf der Wartburg mitten zwischen rein christlichen Vorstellungen vor. An das Rätsel schliesst sich eine Auflösung,

1) Nordisk Univers. Tidskr. II, 3 S. 107. Thaasen geht sogar soweit (II, 4 S. 120), dass er die Vöglein, die in dem deutschen Rätsel süsse Melodien singen, aus den Tieren auf der Yggdrasilsesche entstanden sein lässt.

welche mit den theologischen Deutungen des Kreuzes, von welchen die oben mitgeteilte Stelle aus der dem Alcuin beigelegten Schrift. uns eine Probe gibt, übereinstimmt. Die Auflösung lautet: »Nun ergreife ich die breiten Zweige, von denen das edle Kreuz manche trägt über alle Welt hin. Der sich mit ihnen deckt, ist beschützt Nacht und Tag . . . des Kreuzes Kraft hat die israelitischen Gäste erlöst, als die Wurzel durch die Hölle drang . . . der Garten ist die Christenheit. Der edle Baum ist des Herrn breites Kreuz, weit und hoch; es hält den Himmel und der Hölle Grund, wo der leide Teufel wacht, umfangen . . . .«

Die Darstellung des Kreuzes im Rätsel selbst aber enthält eine Verschmelzung der mittelbar auf die Bibel gegründeten Vorstellungen vom Lebensbaum im Paradies mit der mittelalterlichen mystischen Auffassung des Kreuzes, und sie ist ausschliesslich aus diesen rein christlichen Elementen zu erklären.

Schon seit den ältesten Zeiten der christlichen Kirche wurde S. 448. der Lebensbaum als Vorbild des Kreuzes aufgefasst.[1]) Diess führte dazu, dass das Kreuz sowohl in der griechischen als in der abendländischen Kirche als ein Lebensbaum mitten im Paradiese bezeichnet und gepriesen wurde.[2]) Hier hebe ich besonders hervor, dass in dem Gedicht De cruce, wo die Auferstehung und Verherrlichung Christi, sowie die erste Entwicklung des Christentumes unter dem Bilde des Lebensbaumes, der aus der Frucht des Kreuzes gesprosst ist, geschildert wird, das Kreuz mit dem Lebensbaum in Beziehung gesetzt ist. Dieses Gedicht ist nicht später als im fünften Jahrhundert entstanden, und es ist schon aus diesem Grund nicht daran zu denken, dass es von einem germanischen Mythus beeinflusst sein sollte. Es schildert, wie das mittelhochdeutsche Kreuzrätsel, einen belaubten Baum, dessen Wipfel in den Himmel

1) S. Piper im Evangelischen Kalender 1863 S. 52—54; 72 f.

2) Vgl. Piper S. 66—70, S. 72 f. In einer Antiphonie bei Gretser De cruce Christi III, 559 heisst es vom Kreuz: Haec est arbor dignissima in Paradisi medio situata. Auch in dem isländischen Gedicht Líknarbraut (wahrscheinlich aus dem 13. Jahrh.) v. 22 heisst das Kreuz »Lebensbaum der Völker« (lífstré þjóða), worin Gisli Brynjúlfsson (bei Stephens: Tvende oldengelske Digte S. 36) ohne Grund eine Vermengung mit dem heidnischen Weltbaum sieht.

ragt, und dessen Zweige die ganze Erde umfassen. Beide Dichtungen erweisen sich beeinflusst durch die oben besprochene Auslegung der Kreuzfigur, worauf auch die Worte des Rätsels, dass die Wurzeln des Baumes sich bis zur Hölle strecken, zurückweisen. Obwohl also auch das mhd. Rätsel nicht von heidnischen germanischen Vorstellungen vom Weltbaum beeinflusst ist, sondern durchaus auf christlichen Vorstellungen vom Kreuz und dem damit identificierten Lebensbaum im Paradies beruht, ist bei diesem Rätsel doch eine von vielen Gelehrten anerkannte Aehnlichkeit mit der Schilderung der Esche Yggdrasill unverkennbar. Diese Aehnlichkeit erklärt sich nun natürlich daraus, dass das Bild von der Yggdrasilsesche unter dem Einfluss christlicher Vorstellungen vom Kreuz gebildet ist, mit welchem der Lebensbaum im Paradies verschmolzen war.[3]) Aber während das äussere Bild beibehalten ist, ist seine religiöse Bedeutung aus den Augen verloren oder wesentlich verändert.

Die meisten Erklärer glauben — und zwar gewiss mit Recht — dass in der Genesis von zwei Bäumen im Paradies die Rede sei, vom Baum der Erkenntniss, und — als von einem andern — vom Baum des Lebens.[1]) In verschiedenen Aussprüchen des Mittelalters dagegen sind diese beiden Bäume zu einem einzigen geworden, der mitten im Paradiese stand. In einer alten englischen Dichtung[2]) heisst es z. B., dass Gott Adam und Eva verbot 'of þe tre of lyf' zu essen. S. 449

In Uebereinstimmung hiemit nun hat nach meiner Meinung die Yggdrasilsesche, so wie sie besonders in den Grímnismál geschildert wird, das Kreuz, verschmolzen mit dem Baum des Lebens und der Erkenntniss, zur historischen Voraussetzung.

S. 448. 3) Auch Bang (Om Vøluspaa og de sibyllinske Orakler S. 12) sagt, dass uns in der Yggdrasilsesche »die in der Kirche so früh vorkommende Zusammenstellung des Kreuzes mit dem Lebensbaum entgegentritt«.

S. 449. 1) Aber z. B. Fr. Lenormant sagt (The Contemporary Review 1876 Sept. p. 155): »the tradition of Genesis [seems] sometimes to admit of two trees, one of life and one of knowledge, sometimes of one tree only combining both attributes, and standing in the midst of the garden«.

2) Canticum de creatione herausgeg. von Horstmann, Sammlung altenglischer Legenden (Heilbr. 1878) S. 124.

Um diese Meinung bestimmter zu begründen, wende ich mich zu einer im 13. Jhd. entstandenen Form der mittelalterlichen Legende vom Ursprung des Kreuzholzes, in welcher erzählt wird, dass das Kreuzesholz vom Baum der Erkenntniss stammte. Diese Form der Legende ist ursprünglich lateinisch geschrieben,[3] wurde aber vom 13. Jhd. ab nach dem lateinischen Original in die meisten europäischen Sprachen übersetzt oder umgearbeitet. In England war sie namentlich stark verbreitet. Eine Episode derselben handelt davon, dass Adam seinen Sohn Seth ins Paradies sendet, um Kunde über das Oel der Barmherzigkeit einzuziehen, welches der Herr dem Adam versprach, als er ihn aus dem Paradies trieb.

Der Engel, der den Baum des Lebens bewacht, sagt zu Seth, dass er zur Pforte des Paradieses gehen, den Kopf hinein beugen und genau darauf achtgeben solle, was er innen zu Gesicht bekomme. Seth thut es. Er gewahrte da eine unaussprechliche Pracht von verschiedenen Arten von Früchten und Blumen, dazu Vogelsang und lieblichsten Duft. Mitten im Paradies sah er die klarste Quelle; aus ihr flossen vier Ströme Phison, Gihon, Tigris und Euphrat, welche die ganze Erde mit Wasser erfüllen. Ueber der Quelle sah er einen grossen Baum mit vielen Zweigen, aber ohne Blätter und Rinde. Er dachte nach, was der Grund sein könnte, dass der Baum kahl war, und kam zu dem Schlusse, dass es wegen der Sünden seiner Eltern sei. Aufs Neue sah er nach der Mahnung des Engels in das Paradies. Da sah er eine Schlange sich um den kahlen Baum winden. Ein drittes Mal sah er den Baum zum Himmel gewachsen und zu oberst in seinem Wipfel sah er ein weinendes Knäbchen, das in Windeln gewickelt war. Und er sah die Wurzel des Baumes durch die Erde bis zur Hölle dringen, und dort erkannte er die Seele seines Bruders Abel. Der Engel sagte zu Seth: »Das Kind, das du sahst, ist Gottes Sohn.

S. 450.

S. 449. 3) Ich habe die lateinische Ausgabe bei W. Meyer 'Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus' München 1881 (aus den Abh. der k. bayr. Akademie d. Wiss.) benützt. Ueber die Legende s. namentlich Meyers Schrift und Mussafia 'Sulla legenda del legno della Croce' in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie (philos.-hist. Classe), Jahrg. 1869. S. 165—216.

Er beweint die Sünden deines Vaters und deiner Mutter, und er wird sie auslöschen, wenn die Zeit erfüllet ist. Er ist das Oel der Barmherzigkeit, das deinen Eltern versprochen ist.«

In der Legende heisst es zuerst, dass Seth zu dem Cherubim gesandt wird, welcher den Lebensbaum (lignum vitae) bewacht, aber bei Seths Vision im Paradies wird nur éin Baum erwähnt. Es scheint daher zweifellos, dass nach der Ansicht des Verfassers dieser zugleich der Baum des Lebens und der Erkenntniss ist. Die Schilderung dieses Baumes hat mehrere Berührungspunkte mit dem Rätsel vom Kreuz in der Auffassung als Lebensbaum im Sängerkrieg auf der Wartburg; die singenden Vögel auf dem Baum des Rätsels finden ihre Erklärung in der Schilderung des Paradieses in der Legende. Mehrere Glieder dieser Schilderung schliessen sich an die Darstellung in der Genesis, so die vier Ströme, während der Zug, dass der Baum über der klarsten Quelle steht, auf Offenb. Joh. 22, 1—2 zurückweist, wo der Baum des Lebens zu beiden Seiten der reinen Flut des Lebenswassers wächst, die schimmert wie Krystall. Aber auch Züge in der Legende, die sich nicht geradezu in der Bibel wiederfinden, haben ihre Vorbilder in christlichen Darstellungen, die um viele Jahrhunderte älter sind als die Legende.

Nicht nur dass der Baum über der klarsten Quelle steht, S. 451. sondern auch dass sein Wipfel zum Himmel reicht, wird ebenso vom Lebensbaum in dem Gedicht 'De cruce' aus dem 5. Jhd. gesagt, wo der Wipfel des Baumes Symbol für den zum Himmel gefahrenen Christus ist. Dass der Baum der Erkenntniss nach der Legende mit seinem Wipfel zum Himmel und mit seiner Wurzel zur Hölle nieder reicht, stimmt zu den oben behandelten mystischen Darstellungen des Kreuzes aus dem neunten Jahrhundert, in welchen der untere Teil des Kreuzes, der zur Unterwelt (Hölle) niedergeht, symbolisch auf Christus hinweist, der zur Unterwelt (Hölle) niederfuhr und aus ihr die Seelen der Gerechten befreite.

Diess beweist, dass der Verfasser der hier behandelten Gestalt der Legende die in die Erzählung von Seths Sendung eingeschobene Schilderung des Paradieses[1]) nicht frei erfunden, sondern dass er

1) Wenn W. Meyer (Geschichte des Kreuzholzes S. 128 f.) sagt: »Die Erzählung . . . von den Visionen des Seth ist nach dem damaligen

sich in ihr an ältere christliche Darstellungen angeschlossen hat. Einzelne Züge in der Schilderung des Baumes, z. B. der, dass der Baum der Rinde und des Laubes wegen Adams und Evas Sündenfall beraubt ist, lassen sich in gleicher Verbindung in Darstellungen die älter sind als die Legende, zur Stunde nicht nachweisen. Schon die oben beleuchteten Verhältnisse geben uns jedoch allen Grund zu der Vermutung, dass solche Züge nicht von dem Legendenschreiber des dreizehnten Jahrhunderts erfunden wurden, sondern dass sie mehrere Jahrhunderte älter sind; im Folgenden werde ich sodann bestimmte Tatsachen erwähnen, welche diese Vermutung für ein paar Züge stützen. Jedenfalls hat man kein Recht anzunehmen, dass diese Form der Legende Elemente aus dem germanischen Heidentum in sich aufgenommen hat.[2])

S. 452. Nach dieser Abschweifung wende ich mich wieder zurück zur Yggdrasilsesche. Es heisst in den Grímnismál Str. 35 (vgl. 32), dass die Schlange Niðhǫggr von unten die Yggdrasilsesche benagt. Dieses Mythenbild weist nach meiner Meinung auf die christliche Vorstellung von der Schlange am Baum der Erkenntniss hin, obwohl es nicht in ihr allein sein Vorbild hat. Nach der Legende sah Seth im Paradies eine Schlange sich um den rindelosen Baum ringeln. Diess ist keine vom Legendenschreiber des 13. Jhd. geschaffene Vorstellung. Die in der Legende vorkommende Schlange ist ja, wie es in der englischen Bearbeitung 'The holy Rode' (v. 75) ausdrücklich heisst, diejenige, welche Eva verführte vom Baum der Erkenntniss zu essen. In natürlichem Anschluss an die Erzählung der Genesis hat ja auch die christliche Kunst schon von den ältesten Zeiten her bei der Abbildung des Sündenfalles im Paradies eine Schlange, welche sich um einen Baumstamm schlingt, ein Bild, welches dann auch ein Symbol der sündigen Welt sein

Geschmacke sehr glücklich erfunden«, so werden seine Worte, obwohl an sich nicht unrichtig, leicht zu einer minder richtigen Auffassung führen.

S. 451. 2) Grimm (Deutsche Myth.[4] Nachtr. 237) bringt die hier verworfene Annahme frageweise vor. Stephens (Aarbög. f. nord. Oldkynd. 1884 S. 40) setzt ohne Weiteres ihre Richtigkeit voraus! Aber die Gelehrten, welche die Geschichte der Kreuzlegende am genauesten untersucht haben (Piper, Mussafia, W. Meyer), haben nicht im entferntesten an eine solche Auffassung gedacht.

kann.[1]) Schon Jacob Grimm[2]) hat bemerkt, dass die Schlange in der Legende an Níđhǫggr erinnert. Da aber jene, wie auch Grimm erkennt, mit der Schlange der Genesis identisch ist, so ist eine historische Verbindung zwischen beiden einzig in der Weise möglich, dass der Wurm, der an der Yggdrasilsesche nagt, von der Schlange am Paradiesbaume herstammt.

Die Worte Grímn. Str. 35, dass »Níđhǫggr von unten (die Yggdrasilsesche) benagt«, werden in der Gylfaginning näher erklärt, und zwar in folgender Weise: Die dritte Wurzel der Esche steht über Niflheim und unter der Wurzel ist die Quelle Hvergelmir, aber Níđhǫggr benagt von unten diese Wurzel.[3]) Und dieses in jener Strophe gegebene einfache Bild ist in der wohl später hinzugedichteten[4]) Strophe 34 vervielfältigt: »Mehr Schlangen liegen unter der Yggdrasilsesche, als ein Thor denkt: Góinn und Móinn, die Söhne des Grafvitnir (des Grabthieres), Grábakr (Graurücken) und Grafvǫlludr, Ofnir und Sváfnir werden, denk ich, allezeit nagen an des Baumes Zweigen«.

S. 453. Das christliche Bild mit der Schlange um den Baumstamm und mit der Baumwurzel, die zur Hölle reicht, hat im Norden eine ganz andere Bedeutung und eine etwas veränderte Gestalt erhalten. Für die Christen war die Wurzel, die zur Unterwelt oder Hölle reicht, ein Symbol dafür, dass sich das Erlösungswerk auch auf diejenigen erstreckte, die in der Totenwelt gefesselt waren, und die Schlange war die Erscheinungsform des Bösen, des Versuchers, die sich nach dem Fall an den Baum als das Symbol der in die Welt eingedrungenen Sünde knüpfte. Níđhǫggr, der in Niflhel die Wurzel Yggdrasils benagt, war dagegen für die Nordleute wohl ein Bild, in welchem sie sich die zerstörende und vernichtende Kraft veranschaulichten, welche auf die innersten Fibern des Natur- und des Menschenlebens wirkt, und welche durch das in die Welt eingedrungene Böse bedingt ist.[1]) Und

---

S. 452. 1) S. Piper, Mythologie der christl. Kunst I, 66 f.; Menzel, Christliche Symbolik II, 326—329.

2) Deutsche Myth.[4] Nachtr. 237.

3) Sn. E. I 68 (II, 261).

4) Thaasen Nord. Univ. Tidskr. I, 3, S. 127.

S. 453. 1) Vgl. Thaasen im Nord Univ. Tidskr. I, 3 S. 122.

um die unablässige Vernichtungsarbeit zu bezeichnen, welche alle die unzähligen Daseinsformen trifft, wurde die eine Schlange zu den vielen, »die immer nagen werden an den Zweigen des Baumes«,[2]) oder, wie es in der Gylfaginning heisst, zu »so vielen Schlangen in Hvergelmir bei Níðhǫggr, dass keine Zunge sie zählen kann«.[3])

Die Schlange, die sich um den Stamm des christlichen Paradiesbaumes windet, ist also nach meiner Vermutung in die Schlange verwandelt, die an Yggdrasils Wurzel nagt, und diese eine Schlange ist wiederum zu mehreren geworden, die an den Zweigen des Baumes nagen.*) Es gilt nun, den Anlass zu dieser Verwandlung nachzuweisen.

Im Mittelalter glaubten die Christen, dass die Leiber der Ungläubigen und Unbussfertigen in der Hölle grausigem Gewürm zur Nahrung dienen müssten. Dieser Glaube entwickelte sich aus Bibelworten wie Esai. 66, 24: »Ihr [der Uebertreter am Herren] Wurm (vermis) soll nicht sterben«,[4]) Jesus Sirach 7, 19: S. 454. »Des Gottlosen Strafe sind Feuer und Schlangen«,[1]) indem man hiemit die auf biblische Schriften gegründete Vorstellung vom Auftreten des Teufels als Schlange und Drache verband. Der erwähnte Glaube kommt sehr früh im christlichen Mittelalter zu Wort. So sagt der in Spanien geborene Prudentius in seiner Apotheosis, die am Schluss des 4. Jhd. geschrieben ist, dass hungrige Würmer (vermes) ewig des Bösen Seele peinigen werden.[2]) Orientius lässt in seinem Commonitorium, das um 430 in Gallien verfasst ist, den Gottesverächter von zahllosen Würmern

---

S. 453. 2) ebd. S. 127.

3) Die Worte 'í Hvergelme' sind eine wohl minder glückliche Zuthat des Verfassers der Gylfaginning.

*) [Oder gehen die an den Zweigen nagenden Schlangen unmittelbar auf bildliche Darstellungen zurück, wo der Schlangenkopf nahe der Krone erschien? Die Versetzung an die Wurzel wäre dann bei der abschliessenden Gestaltung des gesammten Bildes vollzogen worden. D. Uebers.]

4) Vgl. Marcusev. 9, 44.

S. 454. 1) S. Maury Légendes pieuses du moyen-âge p. 152, wo Beispiele für den erwähnten Glauben aus dem Mittelalter angeführt werden und wo der nordische Níðhǫggr verglichen wird.

2) Ebert, Geschichte der Literatur des Mittelalters I, 265.

verzehrt werden, während Schlangen sich in der Hölle um andere Unbussfertige winden.[3]) Diese Vorstellungen, die nach dem Bisherigen ihren Ursprung unmöglich im nordischen Heidentum haben können, werden bald allgemein und kommen häufig in irischen und englischen Schriften vor, wo sie also aus älteren christlichen Darstellungen entlehnt sind. Ich erwähne einige Beispiele aus angelsächsischen Gedichten. Das Gedicht 'Crist und Satan' versetzt in die Hölle eine Menge Schlangen, Drachen und Nattern,[4]) lässt die Schlangen sich um nackte Menschen winden[5]) und lässt Drachen ewig am Eingang zur Hölle hausen.[6]) Der Dichter der Judith denkt sich ebenfalls in der Hölle die Seelen der Ungläubigen von Schlangen umwunden und er nennt desshalb die Hölle 'Schlangensaal' (wyrmsele).[7])

Unter dem Einfluss solcher christlicher Vorstellungen entstanden nach meiner Ansicht die Bilder, welche die Vǫlva in ihrer Weissagung aus der Totenwelt vor uns entrollt: »Einen Saal sah sie stehen, nie von der Sonne beschienen, auf Nástrǫnd (Leichenstrand), gegen Norden ist die Thüre gekehrt; Gifttropfen fielen hinein durch das Rauchloch, der Saal ist geflochten aus Schlangenrücken«. Nach der Mitteilung, dass sie dort Meineidige und Mörder in den schweren Strömen waten sah, fährt sie fort: S. 455. »dort saugte Níđhǫggr die Leichen Hingeschiedener aus«.[1]) In der letzten Strophe des Gedichtes scheint die Vǫlva das Ende des Treibens Níđhǫggs mit den Worten anzudeuten: »Da kommt der düstere Drache geflogen, die schillernde Schlange herauf von den Dunkelbergen; mit Leichen auf seinen Flügeln fliegt Níđhǫggr über das Feld«.

Diese ganze Vorstellung von der Schlange oder dem geflügelten Drachen Níđhǫggr, der die Leichen verschlingt, kann schon aus dem Grunde nicht gut ausschliesslich nordischen Ursprunges sein, weil die Natur des Nordens keine Geschöpfe aufweist, von

S. 454. 3) Ebert I, 395.

4) wyrma þreát, dracan and næddran v. 366 f. (Grein).

5) v. 135 f.

6) v. 98.

7) Judith v. 115 und 119.

S. 455. 1) Vǫluspá 38, 39: þar saug Níđhǫggr nái framgengna.

welchen man mit Wahrscheinlichkeit annehmen dürfte, dass sie solche Phantasiebilder wecken könnten. Auch lässt sich nicht beweisen, dass die Nordleute früher ihre Heimat in der Umgebung von Thierformationen hatten, die solche Vorstellungen hervorrufen konnten. Die oben angestellte Vergleichung zeigt, dass diese Vorstellungen auf jüdisch-christlicher Grundlage beruhen, wie auch das Wort *dreki*, Drache, das für Níđhǫggr in der letzten Strophe der Vǫluspá gebraucht wird, wie man ganz sicher weiss, von den Nordleuten bei ihren christlichen Nachbarn entlehnt wurde. Dass Níđhǫggr die Leichen der Hingeschiedenen aussaugt, wird unmittelbar nach dem Schlangensaal in Nástrǫnd und nach den Straforten für Meineidige und Mörder erwähnt; es wird dieser Vorgang an den gleichen Ort verlegt. Hieraus geht mit Notwendigkeit hervor, dass es die Leichen böser Menschen sind, die Níđhǫggr zur Strafe aussaugt. Diess ist auch aus dem Grunde das einzig Natürliche, weil der menschliche Leichnam, *nár*, nach der Vorstellung der Alten nicht ohne ein gewisses Gefühl und Bewusstsein war.[2])

Der Name Níđhǫggr bezeichnet 'schadengierig Hauender'. Die Vǫlva, die nichts von den drei Wurzeln des Weltbaumes erwähnt, weiss auch nichts davon zu erzählen, dass Níđhǫggr an der Wurzel der Esche nagt. Die einzige Aufgabe dieser Schlange S. 456. in der Vǫluspá ist, Leichen auszusaugen.[1]) Da aber die Schlange, welche nach den Grímnismál an der Wurzel der Esche nagt, den gleichen Namen hat, so deutet diess darauf hin, dass die zwei Obliegenheiten der mythenbildenden Phantasie als verwandt galten. Die heidnischen Nordleute hatten von christlichen Nachbarn gehört, dass die Schlange, die Verleiblichung des bösen Princips, sich um den Paradiesbaum ringelte, und dass die Wurzel des letzteren bis zur Hölle reichte. Da nun der Baum, in welchen die Nordleute den Paradiesbaum verwandelten, nämlich die Ygg-

S. 455. 2) Es ist desshalb nach meiner Meinung falsch, wenn Müllenhoff (DA. V S. 121, 126) behauptet, dass Níđhǫggs Aussaugen der Leichen nur ein mythischer Ausdruck dafür sei, dass alle begrabenen Leichen vermodern, und dass darin keine Strafe liege.

S. 456. 1) Eine entgegengesetzte, aber nach meiner Meinung nicht richtige Darstellung bei Thaasen, Nord. Univ. Tidskr. I, 3 S. 119.

drasilsesche, für sie ein Symbol wurde, in welchem sie das Weltleben veranschaulichten, war es wohl natürlich, dass sie sogar ohne jegliches nähere christliches Vorbild, durch Ideenassociation mit der Schlange, die in der Hölle die Leichen der Bösen benagte, die Schlange, welche sich um den Baum wand, in eine Schlange verwandelten, die in Niflhel an der Wurzel des Weltbaumes nagte, und dass sie dieser Schlange den Namen Níđhǫggr gaben, der früher der Schlange gegeben war, die an den Leichen der Bösen nagte. Wie man sich nun im christlichen Mittelalter unzählige Schlangen in der Hölle dachte, konnte die nordische Vorstellung leicht erweitert werden, so dass es zahllose Schlangen wurden, die beständig an den Zweigen der Yggdrasilsesche nagten.[2])

Die von mir angenommene Verwandlung der christlichen Vorstellung kann ich durch naheliegende Analogien stützen. Während Seth nach der lateinischen Legende éine Schlange sich um den Baum im Paradies ringeln sieht, heisst es dagegen in dem deutschen Gedicht 'Mær',[3]) das im Uebrigen der Legende genau folgt: *undir demselben dorren rysz dy slangen krychin und weydin.*[4])

Stephens[5]) teilt nach Cutts[6]) die Zeichnung eines Grabsteines in St. Pierre, Monmouth Shire, mit, der ungefähr aus der Mitte des 13. Jhd. stammen soll. Auf ihm sieht man ein Kreuz (Prozessionskreuz) von dessen Schaft ein in drei Blättern endigender Zweig nach jeder Seite ausgeht. Ueber dem Kreuz befinden sich 10 runde Figuren um einen viereckigen Rahmen, Stephens erklärt

S. 457.

S. 456. 2) Von den Grímn. 34 erwähnten Schlangennamen kommt Grafvitnir schon in den Bjarkamál Sn. E. I, 402, Góinn in der Korm. s. cap. 13 vor. Der Name Góinn scheint von einem mit dem deutschen *gau* verwandten Subst. **gó* Gen. *gavar* gebildet, welches auf dem Stein von Rök, sonst aber im Nordischen nicht vorkommt. Hiernach kann die Vorstellung von den vielen Schlangen, die an der Yggdrasilsesche nagen, kaum viel später als um d. J. 900 entstanden sein.

3) Erhalten in einer Wiener Hs. (W. Meyer, Gesch. des Kreuzholzes S. 152).

4) W. Meyer, S. 135.

5) Aarbög. f. nord. Oldkyndighed 1884 S. 40.

6) Manual for the Study of the Sepulcral Slabs and Crosses of the Middle Ages (London 1849), pl. 52.

sie als Oblaten des heiligen Sacramentes. Den Kreuzesstamm fasst eine Hand gerade unter dem Kreuz. Auf der linken Seite des Stammes sieht man unter dem Zweig ein langgestrecktes Tier mit langem Schweif und aufrechtstehenden Ohren, dessen Maul gegen den Zweig des Stammes gerichtet ist. Unter diesem Tier, welches Stephens als ein Eichhorn auffasst, sind auf dem Stamm zwei Vögel, der eine unter dem andern. Auf der rechten Seite des Kreuzstammes ist ein Vogel, der wie die zwei anderen den Schnabel gegen den Zweig richtet. Unter diesem Vogel ist am Stamm ein Drache mit dem Kopf nach unten; er umfasst mit seinen Kinnladen das unterste Ende des Stammes.

Den Drachen auf diesem Grabstein betrachtet Stephens als identisch mit Níđhǫggr und als entlehnt aus dem nordischen Heidentum wie die anderen Tiere auf demselben Grabstein. Ich möchte eher annehmen, dass die Darstellung eine Nachahmung altenglischer christlicher Darstellungen des Kreuzes ist, welche Einfluss auf die Bildung des nordischen Mythus von der Yggdrasilsesche, an deren Wurzel der Drache Níđhǫggr nagt, gehabt haben. Cutts jedoch S. 31, 81 erklärt die Darstellung als das Kreuz Christi, welches das Haupt der Schlange zermalmt, was auch auf einem anderen von ihm angeführten englischen Grabstein dargestellt sein soll.

Auf einem Steinbild in Farnell, Forfarshire, in Schottland, ist unter einem Kreuz der Baum der Erkenntniss mit Adam und Eva und zwei Schlangen, einer auf jeder Seite des Baumes, dargestellt. Die Schlangen wenden die Schweife nach oben und die Mäuler nach unten gegen das Fussstück oder die Wurzel des Baumes.[1]) Der Grund dafür, dass hier zwei Schlangen sind, ist mit S. 458. Anderson in dem Streben des Künstlers nach Symmetrie zu suchen.

Aus dem Bisherigen sehen wir, dass die Vorstellung, wornach die Schlange an der Wurzel des Baumes der Erkenntniss oder am

S. 457. 1) J. Anderson, Scotland in early christian times, second series, S. 160 f. Stuart, Sculptured Stones of Scotland, vol. I pl. LXXXVI, 1. The ancient sculptured monuments of the county of Angus (Edinburgh 1848, fol.) pl. XXI. Bei Stuart vol. II, pl. LXXIX (von Halkirk, Caithnessshire) sieht man zwei Schlangen, eine auf jeder Seite, in den Stamm eines Kreuzes ein wenig unterhalb der Kreuzarme beissen.

unteren Ende des Kreuzes nagt, bei Christen, speciell auf den britischen Inseln, bestand, so dass die heidnischen Nordleute sich darnach die Vorstellung von Níðhǫggr, der an Yggdrasils Wurzel nagt, gebildet haben können. Ebenso sehen wir, dass Christen sich zum Teil mehrere Schlangen am Baum oder Kreuz dachten, so dass die Nordleute eine Stütze in Erzählungen von Christen gehabt haben können, wenn sie sich mehrere Schlangen an der Yggdrasilsesche dachten.

Die Seherin sagt in der Vǫluspá, dass die Yggdrasilsesche immer grün über dem Urðborn steht,[1]) wie der Baum im deutschen Rätsel vom Kreuz und vom Lebensbaum im lateinischen Gedicht 'De cruce' schön in Laub steht. Abweichend hievon wird das Geschick der Esche in den Grímnismál 35 geschildert: »die Yggdrasilsesche duldet mehr Beschwer als man weiss: der Hirsch beisst oben, und auf der Seite fault sie, Níðhǫggr nagt unten«. Dass die Esche 'auf der Seite fault' (á hliðu[2]) fúnar), dieser Zug hat nach meiner Ansicht seinen Ursprung in dem christlichen Bild, das uns in der Legende von Seths Vision im Paradies erhalten ist, dass der Baum der Erkenntniss 'ohne Rinde und Blätter' steht.[3]) Nach der Legende hat diess seinen Grund in Adams und Evas Sündenfall. Diese bestimmt religiöse Bedeutung des erwähnten Zuges ist von den heidnischen Nordleuten nicht festgehalten. Aber sie haben sich doch wohl das Zerstörungswerk, das sich in der verfaulenden Seite der Esche zeigt, mit der moralischen Verderbtheit in der Welt in Verbindung gebracht.

Die Legende, nach welcher der Baum ohne Rinde im Paradies steht, ist aus dem 13. Jahrhundert. Aber diess hindert nicht, die faulende Seite der nordischen Weltesche historisch auf den

S. 459.

S. 458. 1) Ich verbinde *æ* (immer) mit *grœnn* (grün), nicht mit *stendr*. Das Metrum scheint die Umsetzung *stendr yfir æ grœnn* wahrscheinlich zu machen, vgl. Sievers in Paul-Braunes Beiträgen VI, 307.

2) Vigfússon Corp. I, 480 setzt dafür *á hlidom* 'auf den Seiten'.

3) W. Meyer, Gesch. d. Kreuzholzes S. 135. In der altn. Wiedergabe in der Hauksbók (Unger, Heil. manna ss. I, 299) heisst es bloss 'rindenlos' und 'schwarz'. S. auch Arturo Graf 'La leggenda del paradiso terrestre' (Turin 1878) S. 68 f. über den dürren Baum im Paradies.

rindelosen christlichen Baum der Erkenntniss zurückzuführen. Denn diese Einzelheit ist wie andere Einzelheiten in der legendarischen Schilderung des Baumes der Erkenntniss wohl nicht freie Erfindung des Bearbeiters aus dem 13. Jahrhundert, sondern mehrere Jahrhunderte älter. Als Bestätigung für diese Ansicht führe ich die Tatsache an, dass man auf mehreren altchristlichen Grabdenkmälern von Gallien zwei Bäume einander gegenüber dargestellt findet, den einen belaubt, den andern verdorrt und fast laublos. Auf einem Grabdenkmal sieht man einen Neubekehrten, der die Taufe empfängt und zwischen einem blühenden und einem verdorrten Baum steht.[1]) Die sündige Menschennatur scheint hier durch den Baum der Erkenntniss symbolisiert, der wegen des Sündenfalles verdorrt ist, während die Wiedergeburt der Menschennatur in der Taufe durch den blühenden Lebensbaum bezeichnet scheint.

Ein Gemälde in einem Baptisterium in Valence stellt Eva nach dem Sündenfall dar; auf der einen Seite von ihr steht der blühende Paradiesbaum mit der Schlange, auf der anderen ein dürrer Baum.[2])

Die faulende Seite und die Schlange Níðhǫggr oder nach der späteren Auffassung die zahllosen Schlangen, die an der Esche unten nagen, haben uns gezeigt, mit welcher Stärke die nordischen Heiden sich die Auffassung der Yggdrasilsesche als eines Bildes des Weltlebens, dessen Kraft von der moralischen Verderbniss untergraben wird, angeeignet haben. Noch mehrere andere Wesen aus dem Tierreich, die mit der Esche in Verbindung stehen, geben diesem mythischen Bild eine grössere Anschaulichkeit und einen reicheren Inhalt.

S. 460. In den Grímnismál 32 heisst es:

Ratatoskr heitir ſkorni[1])
er renna skal
at aski Yggdrasils:

S. 459. 1) S. Le Blant, Inscriptions Chrétiennes de la Gaule I, p. 391.
2) Kraus, Realencycl. d. christl. Alt. s. v. 'Baum'.

S. 460. 1) Das Metrum spricht dafür, dass *íkorni* hier, wie Vigfússon, Symons u. A. meinen, später hineingefügt ist.

arnar orđ
hann skal ofan bera
ok segja Níđhǫggvi niđr.

»Ratatoskr heisst ein Eichhorn, das rennt an der Esche Yggdrasils; des Adlers Worte bringt es hinab und sagt sie dem Níđhǫggr nieder.« In der Gylfaginning cap. 11[2]) wird erzählt: »Ein Adler sitzt in den Zweigen der Esche und ist vielwissend, und zwischen seinen Augen sitzt der Habicht der Veđrfǫlnir heisst. Das Eichhorn, das Ratatoskr heisst, läuft auf und nieder an der Esche (eptir askinum) und trägt gehässige Worte zwischen Adler und Níđhǫggr.« Diese Erzählung vom Adler und Habicht auf der Esche ist wahrscheinlich Umschreibung einer verlorenen Strophe der Grímnismál, die der Strophe vom Eichhorn vorausgieng.[3])

Auch durch die erwähnten Tiere steht, wie ich glaube, die Yggdrasilsesche in Verbindung mit dem christlichen Kreuz und dem Lebensbaum.

Bei Bewcastle in Cumberland, nicht weit von der northumbrischen Grenze, im nördlichen England, ist auf einem fast würfelförmigen Block ein vierkantiger Obelisk von bläulichem Stein errichtet, auf dessen Spitze früher ein kleines Kreuz stand.[4]) Das Denkmal war vom Boden bis zur Spitze des Kreuzes mehr als 20 Fuss hoch. Dieser Obelisk, über dessen Alter später gesprochen werden wird, hat nun auf drei Seiten Runeninschriften. Auf der einen Seite hat er biblische Bilder, darunter eine Darstellung Jesu. Auf zwei anderen Seiten sieht man in zwei Feldern das christliche Symbol der Weinranken. Auf der vierten Seite, der Ostseite, schlingt sich eine Weinranke mit Trauben von unten an bis fast

S. 461.

S. 460. 2) Sn. E. I, 74 (II, 263).

3) So u. A. Mogk in Paul-Braunes Beitr. VII, 259 und Vigfússon Corp. I, 73, 480. Vgl. H. Hund. II, 50: *er á asklimum* | *ernir sitja*. Grímn. Str. 32 ist, wie Mogk bemerkt, *arnar* 'des Adlers' ein auffallender Ausdruck, wenn der Adler nicht vorher erwähnt worden ist.

4) Zeichnung und Beschreibung finden sich bei Stephens, Runic Monuments I, 398—404. Die Zeichnung auch bei Stuart, Sculptured Stones of Scotland, Vol. II, Pl. XXI und XXXII. Vgl. Haigh. The Saxon Cross at Bewcastle (in der Archaeologia Aeliana, New Series, Vol. I, Newcastle upon Tyne 1857). Eine Abhandlung von W. Nanson in den Transact. of the Cumb. and Westm. Ant. a. Arch. Soc., Vol. 3, war mir nicht zugänglich.

zur Spitze des Steines. Verschiedene Tiere fressen an den Früchten der Ranken. Zu unterst ist ein vierfüssiges Tier »what likes a fox-hound« (Stephens).[1]) Darauf über einander zwei Ungeheuer mit Füssen vorn und einem Schlangenschwanz, also Drachen.[2]) Hierauf kommen, wenn wir auf dem Denkmal aufwärts gehen, zwei Vögel, der eine über dem andern, der untere nach Stephens ein Habicht oder Adler, der obere ein Rabe. Endlich zwei Eichhörnchen. Alle diese Tiere sitzen in Weinranken, ausgenommen das unterste, das die Vorderpfoten auf eine der Rankenverschlingungen stützt.

Aehnliche Darstellungen hat das Kreuz von Ruthwell,[3]) nahe bei Annan, in Dumfriesshire in Schottland, in alter Zeit jedoch zu Northumberland gehörig. Das Kreuz stand früher in der Kirche zu Ruthwell, wurde aber im J. 1642 umgestürzt; jetzt ist es wieder aufgerichtet und restauriert. Es war früher 20 Fuss hoch ohne die Spitze und den Sockel. Es ist von rötlichem Stein. Auf der einen Schmalseite schlingt sich eine Weinranke von unten bis unter den Kreuzesarm. Auf dieser Ranke sitzen verschiedene Tiere, immer das eine unter (nicht neben) dem andern. Zuoberst zwei Vögel. Unter ihnen zwei Drachen. Stephens's Zeichnung gibt dem einen Drachen einen Flügel; nach einer älteren Zeichnung haben beide Ungeheuer zusammengeschlagene Flügel. Darunter nach Stephens's Zeichnung zwei Vögel, möglicherweise Raben. Unter ihnen zwei vierfüssige Tiere. Auf der anderen Schmalseite schlingt sich gleichfalls von unten an bis unter den Kreuzesarm S. 462. eine Weinranke. In ihr sind nach Stephens's Zeichnung folgende Tiere abgebildet, die alle immer eines u n t e r dem andern angebracht sind. Zu oberst ein Eichhorn. Dann ein Vogel, unter dem ein Teil der Bilder zerstört ist. Darunter zwei drachenähnliche Tiere. Zwei Vögel. Ein vierfüssiges Tier. Ein Vogel.

S. 461. 1) Nach Haigh S. 4 ein Löwe.

2) So fasst Sophus Müller (in diesen meinen Studien, oben S. 42/45) die entsprechenden Ungeheuer auf dem Ruthwellkreuz auf.

3) Die Zeichnungen und die Beschreibung bei Stephens, Runic Monuments I. 405—48. Die Zeichnung auch bei Stuart, Sculptured Stones of Scotland vol. II, Pl. XIX, XX, auch bei J. Anderson, Scotland in early christian times, second series p. 232—245.

Auf dem obersten Stück des Ruthwellkreuzes ist auf der einen Seite ein Vogel, nach Stephens's Vermutung eine Taube oder ein Adler abgebildet, vielleicht die biblische Taube mit dem Oelzweig. Auf der anderen Seite ein Mensch und ein Vogel, wahrscheinlich der Evangelist Johannes mit dem Adler. Auf den Breitseiten des Kreuzes sind biblische Bilder, darunter der Heiland.

Aehnliche Bilder mit Drachen, Vögeln (Adlern) und anderen Tieren in einer Weinranke finden sich auf noch mehreren anderen Denkmälern in Northumberland und Schottland.[1])

Es scheint mir eine unverkennbare und kaum zufällige Uebereinstimmung zwischen dem Bericht von den Tieren auf der Yggdrasilsesche einerseits und den Darstellungen auf den nordenglischen Kreuzen oder sonstigen Denkmälern mit Kreuzen besonders der Pfeiler von Bewcastle andererseits zu bestehen. Auf der Yggdrasilsesche ist unten ein Drache, oben ein Adler und ein Habicht, ausserdem ein Eichhorn das auf und nieder läuft. Auf dem Bewcastlekreuz in den Schlingranken unten ausser einem vierfüssigen Tier zwei Drachen, über ihnen zwei Vögel, von denen der eine aussieht wie ein Adler, und endlich zu oberst zwei Eichhörnchen. Diese Uebereinstimmung erkläre ich auf folgende Art.

Heidnische oder halbheidnische Nordleute hörten in Northumberland Erzählungen vom gekreuzigten, am Galgen hängenden Jesus und bildeten daraus den Mythus von Óđinn, der am Galgen hieng. Unter dem Einfluss von Angaben über Christi Galgen (das Kreuz), der zugleich ein Lebensbaum war, bildeten sie den Mythus von der Yggdrasilsesche. Die heidnischen Nordleute sahen nun in Northumberland hohe prächtige Kreuze (Denkmäler mit Kreuzen oder in Kreuzform) mit bildlichen Darstellungen. Sie hörten, dass der gekreuzigte Jesus hier abgebildet sei. An der Seite des Kreuzes hinauf sahen sie die Zweige eines Baumes geschlungen, auf welchen Eichhörnchen, Vögel und Drachen sassen und von den Früchten des Baumes frassen. Mehrere Einzelheiten

S. 463.

S. 462. 1) So auf einem Bruchstücke in Jedburgh, Roxburghshire, früher zu Northumberland gehörig, bei Stuart, Sculptured Stones of Scotland Vol. II, pl. CXVIII. Auf einem Bruchstück von Jarrow, Durham, bei Stuart, Vol. II, pl. LXXXII Nr. 2 sieht man zwei Vögel neben einander auf den Ranken eines Baumes von den Früchten fressend.

von dem hier mit leiblichen Augen Gesehenen übertrugen sie auf das Bild von dem himmelanstrebenden Baum, der Yggdrasilsesche, die ihre Phantasie unter dem Einfluss christlicher Erzählungen schuf. Wir haben also hier nach meiner Meinung aus der nordischen Mythologie ein Beispiel für die von vielen verschiedenen Völkern und Zeiten her wohl bekannte Erscheinung, dass Mythen und Sagen unter dem Einfluss bildlicher Darstellungen entstehen können. In der Yggdrasilsesche ist bloss éin Eichhorn. So hat das Ruthwellkreuz nach Stephens's Zeichnung auf der einen Seite ein Eichhorn über einem Vogel. Doch kann hier recht gut eine Darstellung wie auf dem Sockel von Bewcastle das Vorbild für das einzige Eichhorn des Mythus gewesen sein. Denn wie eine naive Kunst uns oft auf einem und demselben Bild zwei Personen zeigt, wo dieselbe Person in verschiedenen Situationen dargestellt werden soll, so konnten zwei Eichhörnchen, das eine über dem andern, jedes nach einer andern Seite gewendet, von den Nordleuten, die mit dieser christlichen Kunst nicht näher bekannt waren, leicht als das gleiche Eichhorn aufgefasst werden, das am Baum auf und nieder lief.

Der Habicht, der auf der Yggdrasilsesche zwischen den Augen des Adlers sitzt, hat nach meiner Vermutung sein Vorbild darin, dass auf einem nordenglischen Kreuze, das die Nordleute sahen, in den Ranken, wie auf dem Kreuz von Bewcastle ein Vogel über den andern abgebildet war. Die Veränderung, welche das Bild hier beim Aufgehen im Mythus durchgemacht, will viel weniger sagen als eine ähnliche Veränderung in einer alten englischen Beschreibung eines römischen Bildes. Higden, ein Schriftsteller aus dem 14. Jhd., sagt in seiner Beschreibung der römischen Reiterstatue des Marc Aurel, die nach Higden die Pilgrime als Theoderich bezeichneten, zwischen den Ohren des Pferdes sitze ein Kukuk.[1]) Dieser hat in dem wirklichen Bild nichts Entsprechendes und auch früher nicht gehabt.

S. 464 Die Vorstellung vom Drachen oder den Schlangen, die an der Yggdrasilsesche nagen, hat mehrere verschiedene Anknüpfungspunkte in der christlichen Welt, wie ich oben gezeigt habe. Aber

---

S. 463. 1) Warton, Hist. of Engl. Poetry, 1824, Editors Preface S. 101.

auch die Drachen in den Weinranken auf dem Pfeiler von Bewcastle oder gleichartigen nordenglischen Denkmälern haben nach meiner Vermutung zur Ausgestaltung jenes nordischen Mythus beigetragen.

Zur Begründung der oben vorgetragenen Ansicht über das Verhältniss zwischen der Erzählung von den Tieren auf der Yggdrasilsesche und den nordenglischen Kreuzen muss ich im Folgenden die Frage zu beantworten suchen, ob wohl der Pfeiler von Bewcastle, das Ruthwellkreuz und die mit ihnen verwandten northumbrischen Denkmäler so alt sind, dass bildliche Darstellungen auf einem oder mehreren von ihnen die Dichtung von den Tieren in der Yggdrasilsesche wahrscheinlicher Weise beeinflusst haben könnten. Diese mythische Schilderung ist in das Gedicht Grímnismál aufgenommen, das nach meiner oben gegebenen Begründung kaum weiter zurück als bis ungefähr in die Mitte des 10. Jhd. gesetzt werden darf. Haigh und Stephens[1]) führen den Pfeiler von Bewcastle ungefähr auf das Jahr 670 zurück. Ist diess richtig, so bestätigt es die oben ausgesprochene Vermutung über das Verhältniss des Denkmales zum Mythus von der Yggdrasilsesche. Doch weicht Haigh's Lesung in der Archeol. Aeliana[2]) so stark von Stephens's Lesung ab, dass beide Lesungen und die darauf beruhende Zeitbestimmung deswegen wenig verlässig erscheinen.[3])

S. 464. 1) S. z. B. Aarb g. f. nord. Oldkynd. 1883, S. 291.

2) Stephens nennt diese Abhandlung 'excellent'.

3) Es besteht das sonderbare Verhältniss zwischen beiden Lesungen, dass Haigh und Stephens in der Inschrift die Namen der gleichen drei Personen (Alcfrith, Oswiu und Ecgfrith) finden, aber an ganz verschiedenen Stellen der Inschrift. Wo Stephens liest *alcfriþu*, liest Haigh *ærbaræy*; für Stephens's *ecgfriþu* hat Haigh *eanflæd cyngn* (oder *cwoen*), und für Stephens's *oswiung* hat Haigh *fridæg*. Wo umgekehrt Haigh *alcfrid* liest, hat Stephens *eac oswi*, und wo Haigh *ecgfrid* und *oswu* hat, gibt Stephens ganz andere Worte. Auf der Nordseite des Kreuzes von Bewcastle liest Stephens *wulfhere* für Haighs *oslauk kyning*; Stephens *myrcna küng* für Haighs *wilfrid preaster* Ebenso grosse Abweichungen bestehen zwischen den zwei Lesungen bei der Inschrift der Südseite. Diese Inschrift nennt Stephens (Aarbøger 1883 S. 291) »klar und deutlich«.

Nach dem oben Angeführten ist es klar, dass die zwei Lesungen, die von Haigh (in der Arch. Ael.) und die von Stephens anstatt einander zu stützen, im Gegenteil in dem Punkt, der die Zeitbestimmung begründen soll, vollkommen unvereinbar sind.

S. 465. Das Kreuz von Ruthwell setzt Stephens ungefähr in das Jahr 680. Diese Zeitbestimmung gründete er auf die Inschrift des Kopfstückes, die er '*cadmon mæfauæþo*' liest.[1]) Diess übersetzt er mit 'Cadmon machte mich' (Run. Mon. S. 419, 920), und versteht darunter 'Cadmon hat die auf diesem Kreuz stehenden Verse gedichtet'. Diesen Cadmon sieht er für identisch mit dem von Beda erwähnten Dichter Cädmon an; *fauæþo* erklärte Stephens als 3 sing. praet. eines Verbums, das im Westsächsischen *fêgean* heisst. Diese Erklärung von *mæfauæþo* ist, worauf Sweet (Oldest Engl. Texts 125) und ich (in diesen Studien S. 42/44) hingewiesen haben, unmöglich; sie enthält eine Reihe grober sprachlicher Fehler. Der Accusativ 'mich' heisst altnorthumbr. nicht *mæ*, sondern *mec*. Stünde hier 'mich', so könnte diess, nach der Ausdrucksweise andrer Inschriften zu urteilen, nur das Kreuz bezeichnen und sich nicht auf die Verfasserschaft der auf dem Kreuz stehenden Verse beziehen. Das *u* in *fauæþo* soll nach Stephens's Erklärung in der Bedeutung *w* verwendet sein, aber *w* hat überall sonst auf unserem Kreuz ein anderes Zeichen. Sodann soll *fauæþo* nach Stephens's Deutung 3 sing. praet. von *fêgan*. *fêgean* sein, aber diese Form müsste nach der Sprache des Ruthwellkreuzes heissen *fægdæ*. Sowohl das *a* als das *u* und *æ* und *þ* und *o* streiten entschieden gegen Stephens's Deutung. Ueberhaupt kann *fauæþo* nicht 3. Pers. sing. praet. eines schwachen Verbums sein, denn diese hat im Northumbr. nie die Endung *-þo*, sondern nach Vokalen *-dæ*, und so auch auf dem Ruthwellkreuz selbst. Stephens hat ags. *fêgan*, *fêgean* (deutsch 'fügen') mit einem gänzlich verschiedenen Verbum an. *fá* verwechselt. Dieses *fá* kann nie 'verfassen', 'dichten' bedeuten.

Da *cadmon* nun nach Geo. F. Black unleserlich ist und da *mæfauæþo* nicht bedeuten kann, was es nach Stephens bedeuten S. 466. soll, so kann die Bestimmung der Zeit, welcher das Ruthwellkreuz angehört, nicht auf Stephens's Lesung und Deutung der Inschrift

1) Geo. F. Black sagt in der Academy vom 1. Okt. 1887, »der Name Caedmon (sic!) sei nun fast verschwunden und werde nun durch 5 schwache senkrechte Striche repräsentiert«. Dagegen ist *mæfauoþo* nach ihm deutlich, ausgenommen das letzte *o*, »welches nicht so klar ist«; *fauoþo* muss jedoch eine unrichtige Wiedergabe Blacks sein, denn früher las man *fauæþo*.

auf dem Kopfstück begründet werden. Obwohl ich selbst letztere nicht gesehen habe, wage ich hier eine andere Erklärung vorzuschlagen. Mag diese nun aber richtig oder falsch sein, so bleibt jedenfalls Stephens's Deutung unmöglich. *Mæ* bedeutet 'mehr'; *œþo* ist die regelmässige alte northumbrische Form '(ich) zerstöre'. Auf dieser sicheren Grundlage muss die Deutung sich aufbauen. Auf der Westseite des Kopfstückes ist ein Bild des Evangelisten Johannes mit dem Adler. Um dasselbe steht mit lateinischen Buchstaben: »in princ[ipio erat] verbum«, die Anfangsworte des Johannesevangeliums. Auf der Ostseite des Kopfstückes ist nach Stephens die Taube mit dem Oelzweig abgebildet.

Wir müssen vermuten, dass die Inschrift auf dieser wie auf der Westseite, mit dem Bild in Verbindung steht. Wie auf der Westseite müssen auch hier Buchstaben über dem Bild gewesen sein. Die ganze Inschrift auf der Ostseite des Kopfstückes war nach meiner Vermutung [*icne*] *godmon mæfahæþo*. Das von mir vermutete *icne* stand dann über dem Bild wie *erat*, was man vermutungsweise hinzugefügt hat, auf der entgegengesetzten Seite. Das von mir vermutete *godmon* unterscheidet sich in den Zügen nur ganz wenig von Stephens's Lesung *cadmon*. Endlich vermute ich, dass man in *fauæþo* die Rune ᚻ, die in dem Wort *almehttig* auf dem Ruthwellkreuz *h* bedeutet, irrtümlich *u* gelesen hat. Beide Runen haben nach oben die gleiche Form.

[ic ne] god mon
mæ fah œþo

ist ein regelrechtes Verspaar. Es bedeutet: »Ich Gott vernichte nicht mehr feindselig den Menschen«. Es ist eine poetische Umschreibung der Gottesworte an Noah 1. Mos. 8, 21: »Ich will hinfort die Erde nicht mehr verfluchen um der Menschen willen . . . . Und ich will hinfort nicht mehr schlagen alles, was da lebet, wie ich gethan habe«. Die Inschrift gibt also ein vortreffliches Motto zu dem Bilde, das sie umrahmt, zu der Taube mit dem Oelzweig.

Sweet hat erklärt (Oldest Engl. Texts 125), dass die Sprache der Inschrift auf dem Ruthwellkreuz zeigt, dass die Inschrift nicht wohl jünger als aus der Mitte des 8. Jahrh. sein kann. Diess S. 467.

scheint mir wohl begründet.[1]) Sophus Müller will das Ruthwellkreuz bis ungefähr zum Jahr 1000 herab ansetzen.[2]) Die archäologischen Gründe, auf welche er seine Ansicht stützt, kann ich nicht beurteilen, aber die Sprache der Inschrift scheint mir bestimmt gegen eine so späte Zeit zu sprechen. Alles spricht anscheinend dafür, dass das Kreuz von Bewcastle demselben Zeitraum angehört wie das Kreuz von Ruthwell.

Was man vom Alter der northumbrischen Steinkreuze weiss, scheint also nicht gegen die von mir ausgesprochene Vermutung zu sprechen, dass bildliche Darstellungen auf ihnen die Dichtung von den Tieren auf der Yggdrasilsesche beeinflusst haben.

Oben (S. 457/85) ist ein Grabstein von St. Pierre in Monmouthshire, besprochen, auf dem drei Vögel, ein vierfüssiges Tier mit langem Schwanz (ein Eichhorn?) und ein Drache in Verbindung mit dem Stamm eines Kreuzes dargestellt sind, von welchem Zweige ausgehen. Aber da dieser Grabstein erst aus dem 13. Jhd. stammt, so wage ich nicht seine Darstellung dazu zu benützen, die Entstehung der Tiere auf der Yggdrasilsesche zu erklären. Stephens,[3]) der zuerst diesen Grabstein mit der nordischen Mythologie in Verbindung gebracht hat, meint, dass es aus dem nordischen Heidentum entlehnte Tiere, Níđhǫggr, der Adler, der Habicht und das Eichhorn Ratatoskr seien, die hier auf »diesem gesegneten Eschen-Weinstock« abgebildet sind, dass »der nordische Weltbaum Yggdrasill . . . als Lebensbaum, dessen Blüte das Kreuz ist, dargestellt« sei. Dagegen glaubt er, dass die Eichhörnchen auf den Kreuzen von Ruthwell und Bewcastle, rein dekorative Figuren, einfach Weintraubenfresser seien.

S. 468. Auch der Name des Eichhornes auf der Weltesche Ratatoskr kann dafür Zeugniss ablegen, aus welcher Quelle der Bericht des Mythus über die Tiere auf der Yggdrasilsesche geflossen ist.

S. 467. 1) Ich hebe namentlich die Formen *rodi* und *ungket* hervor.

2) S. diese Studien S. 42/44, wo ich keine eigene Meinung über die Zeit des Ruthwellkreuzes ausgesprochen habe: Sophus Müller in den Aarbøger f. nord. Oldk. 1880 S. 338 f.

3) Aarbøg f. nord. Oldk. 1884 S. 40.

Das letzte Glied von 'Ratatoskr' ist das ags. *tusc*,[1]) neue. *tusk*, me. auch geschrieben *tosch*, 'langer spitzer Zahn (Stosszahn, Hauhzahn)'. Dieses Wort findet sich sonst im Nordischen nie, und man scheint sonach berechtigt, dasselbe in dem Namen des Eichhorns als Lehnwort aus dem Englischen aufzufassen. Das erste Glied *Rata-* gehört sicher zu *Rati*[2]) dem Namen des Bohrers, mit dem Óđinn den Fels durchbohrt um zu Gunnlǫđ zu kommen, die den Dichtertrank bewacht. Háv. 106 sagt Óđinn:

Rata munn létumk
rúms um fá
ok um grjót gnaga,

»Ratis Mund liess ich mir Raum schaffen und den Stein durchnagen.« Ich erkläre 'Rati' als 'Ratte' und 'Ratatoskr' als 'Rattenzahn'. Dieses Wort für Ratte kommt sonst im Altnorwegischen nicht vor und ist nach meiner Vermutung aus dem Angelsächsischen entlehnt, wo es in einer Wortliste vorkommt, die um das J. 1000 verfasst ist.[3])

Sowohl der Name des Eichhorns Ratatoskr als der des Bohrers Rati sind also nach meiner Meinung englische Lehnworte, und S. 469.

S. 468. 1) Diese Erklärung wurde zuerst von mir in meiner Ausgabe der Eddalieder S. 82 gegeben und seither von Anderen angenommen.

2) Sn. E. I, 220. Cod. Ups. (II, 296) hat unrichtig *nafarinn roda*.

3) *Raturus: ræt* bei Wright-Wülcker I, 118, S. 41 (Aelfrics Vocabular). Meine Erklärung von Rati passt trefflich zu *gnaga*, nagen, und zu *munn* (obwohl dieser Ausdruck für die Spitze eines jeglichen Bohrers gebraucht werden könnte). 'Rattenschwanz' heisst jetzt, nach Probst Dr. Fritzner, ein kleineres Werkzeug, das an der Spitze vorn wie ein Bohrer geformt ist; es wird gebraucht um in einen Baum einzusägen, ehe man mit einer gewöhnlichen Säge beikommen kann. — Dass 'Rati', 'Ratatoskr' *t* hat, nicht *tt*, steht meiner Erklärung nicht im Weg, da das Wort 'Ratte' im Span., Portug. *rato*, franz. *rat* heisst und da es auf Latein (*ratus*, *rato*, *raturus*) von englischen und walisischen Autoren wie auch ahd. (*rato*) mit einfachem *t* geschrieben wird. Vgl. an. *Hatti* neben *Hati*. Ich habe früher mit Anderen daran gedacht, Rati, Ratatoskr mit an. *rata* praet. *ratada* reisen, ziehen (*veg* einen Weg) = got. *wraton* in Verbindung zu bringen. Aber da müsste Ratatoskr bedeuten 'Wanderers Zahn', was wenig passend scheint. Jessen (Tidskr. f. Phil. og Paed. VIII, 225) verbindet Rati, Ratatoskr mit dän. *vraade et hjul* 'eine Radnabe bohren', aber diess ist wohl dasselbe Wort wie jütisch *vraade* wühlen.

diese Namen sprechen somit dafür, dass sowohl der Mythus von den Tieren auf der Yggdrasilsesche als der Mythus vom Dichtertrank unter Nordleuten in England, am wahrscheinlichsten in Northumberland, entstanden ist. Die Namen Ratatoskr und Rati müssen, wenn meine Erklärung derselben richtig ist, uns auch davor warnen, diese Mythen als sehr alt hinzustellen. Die Ratte ist in der Zeit der Völkerwanderung nach Europa gekommen. Ihr Name ist zum erstenmal in einer ahd. Glosse in einer Handschrift aus der ersten Hälfte des 10. Jahrh. nachgewiesen, bei Hattemer Denkm. d. Mittelalt. I, 261. Die nächstälteste Stelle, an der soviel man weiss ihr Name vorkommt, ist die oben angeführte angelsächsische Wortliste.

Die Tiere in der Yggdrasilsesche sind zu einander in ein Verhältniss gebracht, wie es zwischen den Tieren, die auf der Weinranke der englischen Kreuze sich finden, nicht besteht. Es heisst in den Grímnismál, dass das Eichhorn die Worte des Adlers hinabbringt und sie unten dem Níđhǫggr sagt. Und in der Gylfaginning, dass das Eichhorn Zankworte zwischen dem Adler und Níđhǫggr hin und her trägt. Dieses Verhältniss hat die Phantasie der Nordleute geschaffen, aber kaum ohne äusseren Anknüpfungspunkt. In den Phaedrus-Fabeln wird Folgendes erzählt.[1])

Im Wipfel einer Eiche hatte ein Adler sein Nest gebaut: mitten im Baum hatte eine Wildkatze ihr Loch, und ein Wildschwein hatte seine Jungen an die Wurzeln des Baumes gelegt. Durch Falschheit und Bosheit bringt die Katze ihre Nachbarn ums Leben. Zuerst klettert sie zum Nest des Adlers und sagt, dass das Wildschwein, das der Adler tagtäglich in der Erde wühlen sehen könne, den Baum umstürzen wolle, um die Jungen des Adlers und der Katze in seine Gewalt zu bekommen. Sobald dem Adler so Furcht eingejagt ist, schleicht die Katze zum Lager des Wildschweines und sagt, die Ferkel stünden in grosser Gefahr, da der Adler sie rauben wolle, sobald das Wildschwein ausgegangen sei um Futter zu holen. Nachdem die ränkevolle Katze so auch dem Wildschwein Furcht eingeflösst hat, verbirgt sie sich

S. 469. 1) Phaedri fabul. II, 4: Aquila, feles et aper. Bergmann 'La Fascination de Gulfi' p. 236 hat zuerst die Fabel verglichen. Nachher Vigfússon Corp. I, 480, ohne Bergmann zu erwähnen.

in ihr Loch. Bei Nacht geht sie auf den Zehenspitzen aus und sammelt reichlich Futter, bei Tage aber hält sie sich daheim auf, S. 470. späht und thut als ob es ihr angst sei. Aus Furcht wagt weder Adler noch Wildschwein ihre Kleinen zu verlassen, und sie verhungern desshalb alle zusammen, so dass die Katze und ihre Jungen vollauf zu fressen bekommen. Die Fabel lehrt nach der angehängten Moral, wieviel Schlimmes ein doppelzüngiger Mensch bei Leichtgläubigen anrichten kann.

Da die Fabeln des Phaedrus in der Merowingerzeit in Frankreich bekannt waren, so liegt nichts Unwahrscheinliches in der Vermutung, dass die Nordleute in England diese Fabel erzählen hörten. Sie kann dann den Anlass gegeben haben, das Eichhorn an der Yggdrasilsesche auf und ab laufen und Worte der Missgunst zwischen dem Adler im Wipfel des Baumes und Níđhǫggr an seiner Wurzel hin und her tragen zu lassen, während doch diese Tiere an der Esche ihren Ursprung nicht in der Fabel haben.[1]) Dass leicht auf das Eichhorn übertragen werden konnte, was ursprünglich sich auf die Wildkatze (lat. *feles*) bezog, sieht man daraus, dass das kirchenslawische *vêverica* czech. *vever* 'Eichhorn' bedeutet, während das nahe verwandte litauische *waiweris*, *waiwaras* das Iltismännchen bedeutet, welches den Mäusen besonders nachstellt, wie die Wildkatze und leicht mit ihr verwechselt wird.[2]) In der Fabel hat die Wildkatze Vorteil von ihrer Falschheit, da sie an den toten Tieren Nahrung für ihre Jungen bekommt; eine entsprechende Beziehung findet beim Eichhorn auf der Yggdrasilsesche nicht statt.

Das Mythenbild, dass ein Adler im Wipfel der Yggdrasilsesche sitzt, hat zugleich eine Stütze in den einheimischen Naturverhältnissen, nämlich darin, dass die Adler gewöhnlich auf hohen

1) Bergmann meint, dass der epische Bestandteil eines uralten Mythus, der uns in der Erzählung von der Yggdrasilsesche vorliege, sich von der symbolischen Bedeutung in der Fabel frei gehalten habe, wo er eine ausschliesslich allegorische und moralische Bedeutung erlangt habe. Aber diese Auffassung des Verhältnisses zwischen der römischen Fabel aus dem Anfang unserer Zeitrechnung und der nordischen mythischen Erzählung aus dem 10. Jahrh. ist gegen alle historische Wahrscheinlichkeit.

2) Nach Nesselmann bezeichnet *waiwaras* das Männchen des Iltis wie des Marders und Eichhorns.

Eschen sitzen. In einem anderen Gedicht auf Helgi Hundingsbane v. 50 wird die späte Abendstunde als diejenige bezeichnet, »da Adler sitzen auf Eschenzweigen«.

Aeltere einheimische Sagen über Adler im Wipfel heiliger Bäume können auch mit zur Bildung des erwähnten Mythusbildes beigetragen haben.

S. 471. In diesem Zusammenhang mag die in neuerer Zeit aufgezeichnete Sage angeführt werden, dass der Ort Arensbök südöstlich von Plön in Holstein seinen Namen von einem Adler (plattdeutsch *arn*) haben soll, der alle Jahre sein Nest dort in einer Buche, die über alle anderen Bäume im Walde emporragte, baute und seine Jungen dort ausbrütete. Jungfrau Maria liess sich über dieser Buche wie ein wunderbares Bild in einem Strahlenkranz sehen, der bis zum Himmel zu reichen schien. Als dieses Wunder bekannt wurde, wallfahrte das Volk dorthin in grosser Menge, legte dort Gelübde ab und brachte Opfer.[1]

Ich habe oben nachzuweisen versucht, dass die Schlange oder der Drache Níðhǫggr an der Wurzel der Yggdrasilsesche, das Symbol der das Weltleben zerstörenden Macht, welche mit dem in die Welt eingedrungenen moralisch Bösen in Verbindung steht, ein Mythenbild ist, welches das nordische Heidentum dem Christentum entnommen hat. Zugleich habe ich versucht wahrscheinlich zu machen, dass, wenn die Nordleute sich ausser dem Drachen an der Wurzel der Esche auch noch einen Adler mit einem Habicht auf ihrem Wipfel und ein Eichhorn in ihren Zweigen auf und niederlaufend dachten, das Vorbild hiefür teilweise die Darstellung von Tieren war, welche sie auf northumbrischen Kreuzen gesehen, über deren Bedeutung sie aber wahrscheinlich nichts bestimmtes gehört hatten. Endlich habe ich die Vermutung begründet, dass eine in England vernommene Fabel, dass eine Wildkatze einen Baum auf und ablief und 'Haderworte trug' zwischen dem Adler im Wipfel des Baumes und der Wildsau an dessen Wurzel, die Veranlassung gegeben hat, dass die Nordleute

1) Müllenhoff, Sagen, Märchen und Lieder aus Schleswig Holstein und Lauenburg S. 110, Nr. CXXX. Müllenhoff vergleicht S. L den Mythus von der Yggdrasilsesche.

das Eichhorn auf der Yggdrasilsesche Haderworte vom Adler zum Drachen bringen liessen.

Aber wir dürfen annehmen, dass die mythenbildende Tätigkeit der Nordleute gegenüber diesen Tieren auf der Esche hiemit nicht abgeschlossen ist. Wie die nordischen Heiden anknüpfend an die christlichen Vorstellungen dem Drachen eine symbolische Bedeutung beilegten, so schrieben sie gewiss auch den anderen Tieren eine tiefere Bedeutung bei, wenn diese auch wahrscheinlich nicht in voller Bestimmtheit zum Bewusstsein kam. Und diese Symbolik scheint wesentlich selbständiger Dichtung der Nordleute zu danken zu sein. Dass der Adler in dem Wipfel der Esche, S. 472. des Weltbaumes 'viel wissend' heisst, deutet an, dass man sich den Adler als ein Abbild des Herrschers des Götterreiches, Óđins, bei dem Wissen besonders hervorgehoben wird, dachte.[1] Dieses wird dadurch bestätigt, dass einer der Óđinsnamen Ari[2]) d. i. Adler ist, ferner Arnhǫfđi,[3]) d. i. der mit dem Adlerhaupt; Namen, die ihre Erklärung darin finden, dass Óđinn in Adlergestalt mit dem Dichtertrank zur Götterwelt flog.[4]) Zwischen den Augen des im Wipfel der Esche sitzenden Adlers sitzt der Habicht Veđrfǫlnir.[5]) Der Name bezeichnet 'vom Wetter gebleicht'. Man dachte sich wohl, dass der Habicht mit seinem scharfen Gesicht von dem hohen Sitz zwischen den Augen des Adlers ausspähe und den Adler von jeder Gefahr unterrichte, die droht.[6]) Die Alten scheinen sich den Habicht in ungefähr dem gleichen Verhältniss zum Adler vorgestellt zu haben, wie die zwei Raben Huginn (d. i. Denker) und Muninn (d. i. Erinnerer) zu Óđinn, auf dessen Schultern sie sitzen, so dass durch den Habicht in einem besonderen mythischen Bilde des Adlers Vielwissen stärker hervorgehoben wird. In Anknüpfung an die fremde Fabel wird

1) Vgl. Thaasen Nord. Univ. Tidskr. I, 3, 125.

2) Svarfd. 18, 2. Vgl. Falk in Pauls und Braunes Beitr. XIII, 362.

3) Sn. E. II, 472, 555.

4) Vgl. Zeus (Jupiter), der in Adlergestalt mit dem Göttermundschenk Ganymed zur Götterwelt fliegt.

5) Vedrfǫlnir steht unter den Habichtsnamen in Cod. 748 Sn. E. II, 488. Es verhält sich zu *fǫlr*, fahl, wie Fúlnir zu *full*.

6) Vgl. Viborg, Nordens Myth. S. 86; Bergmann, La fasc. de Gulfi 235.

sodann das Eichhorn Ratatoskr, d. i. Rattenzahn, als ein falsches doppelzüngiges Tier aufgefasst, das an der Esche auf und ab läuft und Zankworte vom Adler im Wipfel zum Drachen in der Tiefe trägt. Wenn nun der Drache als Symbol für das Böse in der Welt und der viel wissende Adler im Wipfel des Weltbaumes als das Abbild Óđins aufgefasst wurde, dann dürfen wir mit Thaasen[7]) vermuten, dass die Alten bei Ratatoskr an Loki dachten, der, in die Götterwelt aufgenommen, Blutbruderschaft mit Óđinn schloss, aber sich zwischen der Welt der Götter und der anderer Mächte S. 473. hin und her bewegt, der Vater der Miđgarđschlange ist und den Untergang über das Göttergeschlecht Ásgarđs bringt.

Die christliche Dichtung des Mittelalters und heidnische nordische Mythendichtung haben sich, freilich unabhängig von einander, gleichartig entwickelt, indem sie beide das Göttliche sich auf dem Weltbaum, welchen der nordische Mythus vom Christentum entlehnt hat, offenbaren lassen. Nach der Legende sieht nämlich Seth im Wipfel des Lebensbaumes im Paradies das Jesuskind in Windeln gewickelt oder nach anderen Aufzeichnungen Maria mit dem Jesuskind an der Brust. Ich glaube aber, man muss einräumen, dass der Adler im Wipfel der Esche ein Bild ist, das sich ganz anders harmonisch, natürlich und anschaulich an das Bild vom Weltbaum anschliesst als das neugeborene Kindlein im Baumwipfel.[1])

Noch andere Tiere, die ich im Bisherigen nicht besprochen habe, sind in dem gleichen Gedicht in Verbindung mit der Yggdrasilsesche erwähnt. Grímnismál 35 heisst es: »die Yggdrasilsesche leidet mehr Ungemach als die Leute wissen: der Hirsch

S. 472. 7) Nord. Univ. Tidskr. I, 3, 126.

S. 473. 1) Grimm D. Myth.[4] Nachtr. 237 bemerkt, dass das in Windeln gewickelte Kind, das nach der Legende im Wipfel des Paradiesbaumes liegt, dem nordischen Adler im Wipfel der Yggdrasilsesche gleicht. Er stellt hiebei die Frage auf, ob heidnische Züge in die Legende aufgenommen seien. Dieselbe muss mit Nein beantwortet werden. Dass Seth das Jesuskind im Wipfel des Paradiesbaumes sieht, ist ein Bild, das natürlich seinen Ursprung in der Vorstellung hat, dass der Paradiesbaum, wann die Zeit erfüllt ist, zum Kreuz werden soll, an welchem Jesus gekreuzigt werden wird.

beisst oben und an der Seite fault der Baum, Níđhǫggr nagt unten«. Hier wird also ein einziger Hirsch erwähnt, der die Sprossen der Esche abbeisst. Dagegen heisst es Grímn. 33:

Hirtir eru ok fjórir
þeirs af hœfingar[2]) á
gaghálsir gnaga:
Dáinn ok Dvalinn
Duneyrr ok Duraþrór.

»Da sind auch (an der Yggdrasilsesche) vier Hirsche, die mit zurückgebogenem Hals frische Sprossen von der Esche beissen.« S. 474.

Es ist klar, dass Str. 33, worin vier Hirsche erwähnt werden, nicht von Anfang an zu demselben Gedicht wie Str. 35, wo nur ein einziger Hirsch besprochen wird, gehört haben kann, ebenso wie Str. 34, welche meldet, dass zahllose Schlangen unter der Yggdrasilsesche sind, nicht von Anfang an mit Str. 35 verbunden gewesen ist, wo nur Níđhǫggr, der unten die Esche annagt, erwähnt ist. Wenn es in Str. 33 heisst: Die Hirsche weideten mit zurückgebogenem Hals (*gaghálsir*) an den Knospen des Baumes, so scheint dies vorauszusetzen, dass sich die Laubkrone über den Hirschen wölbt. Auch hierin liegt also eine Abweichung von Str. 35 vor, wo der Hirsch oben (eig. von oben) weidet. Die Strophe, welche vier Hirsche erwähnt, scheint von Anfang zu der Strophe zu gehören, welche die zahllosen Schlangen behandelt, und beide scheinen jünger zu sein als die Strophe, die in Zusammenhang mit der Esche nur einen einzigen Hirsch und die Schlange Níđhǫggr bespricht.[1])

S. 473. 2) *hefingar* im cod. R., *hæfingiar* im cod. AM. kann nicht, wie ich früher annahm, von *hefja* abgeleitet sein; denn das widerstritte den Wortbildungsregeln. Finnur Jónsson schreibt *hæfingar*, was richtig gebildet ist. Aber ich verstehe nicht, wie diess hier einen passenden Sinn geben soll. Wäre das Richtige vielleicht *hæringar*, von einem Verbum **hæva* erhöhen abgeleitet? Gylfaginn. cap. 16 (Sn. E. I, 74 = II, 263) werden die Worte der Strophe so umschrieben: »4 Hirsche laufen in den Zweigen der Esche und weiden *barr* (in U *bast*)«.

S. 474. 1) Diess ist zuerst von Thaasen geäussert: Nord. Univ. Tidskr. I, 3, S. 127.

Die Namen zweier der vier Hirsche in Str. 33 Dáinn und Dvalinn kommen sonst als Zwergnamen vor,[2]) wie auch einer der zwei anderen Hirschnamen mit Zwergnamen in Verbindung steht.[3])

S. 475. Der Verfasser der wohl jungen Strophe der Grímn. hat wahrscheinlich die Namen, die er den Hirschen beilegt, aus anderen Verszeilen entlehnt, in welchen sie als Zwergnamen gebraucht waren.

Die Namen Dáinn und Dvalinn deuten auf 'Tod' und 'Betäubung' (dän. *dvale*). Sie machen es wahrscheinlich, dass der Verfasser der Strophe, der in der Yggdrasilsesche ein Bild der ganzen Welt sah, die Hirsche als allegorische Figuren betrachtete. Dáinn deutet auf den Tod, der die frischen Knospen des Menschenlebens abnagt und Dvalinn gibt wohl nur einen anderen Ausdruck für die Betäubung im Tod.[1])

Die Bedeutung einer zerstörenden Macht scheint auch in der älteren Strophe dem Hirsch beigelegt zu sein; denn dass der Hirsch oben weidet wird ebenso, wie dass Níðhǫggr unten nagt und des Baumes Seite fault, als Ungemach (erfiði), das die Esche erleide, bezeichnet.

Nach dem, was ich über andere Tiere auf oder an der Weltesche mitgeteilt habe, könnte man sich als möglich vorstellen, dass die Nordleute den Hirsch, was das äussere Bild anlangt, von aussen entlehnt hätten, dass sie aber in dieses Bild selbständig

S. 474. 2) Diese Namen kommen zum erstenmal Háv. 143 vor, wo Dáinn Runen (magische Zeichen) für Alben, Dvalinn für Zwerge ritzt.

3) Mit Duraþrór (Dyraþrór cod. AM.) vgl. den Zwergnamen Duri Sn. E. II, 553, wofür andere Hss. *Dori* haben, sowie den Zwergnamen þrór. Duraþrór enthält das Wort *dyrr*, gen. *dura*, Thüre, wobei man an den Eingang zur Behausung des Zwerges denken kann. Der Name scheint seiner etymologischen Bedeutung nach wohl für einen Zwerg, nicht aber für einen Hirsch zu passen. Sollte *deneyr* (in anderen Hss. *dunneyrr*, *dyneyrr*) aus dem Zwergnamen *Durnir* entstellt sein?

S. 475. 1) Thaasen (Nord. Univ. Tidskr. I, 3, S. 127) fasst die Hirsche als allegorische Figuren, die hemmende und zerstörende Mächte in einem arbeitsamen und sittlichen Menschenleben, geistigen Tod und Betäubung bezeichnen. Rydberg (Fädernas Gudasaga S. 209) sagt: Da das allegorisierende Gedicht Grímnismál ausdrücken will, dass Tod und Schlaf bedeutungsvolle Mächte im Weltverlauf sind, lässt es den Dáinn und Dvalinn sich in Hirschgestalt in der Krone Yggdrasils aufhalten.

eine symbolische Bedeutung gelegt hätten. Einige fremdländische Vorstellungen und Darstellungen, die man versucht wäre mit dem Hirsch an der nordischen Weltesche in Verbindung zu bringen, glaube ich desshalb hier anführen zu sollen, obwohl eine solche Verbindung mir unannehmbar oder unwahrscheinlich vorkommt.

Auf einem Stein aus Dunfallandy, Pfarrei Logierat, Grafschaft Perth in Schottland (Stuart I, pl. XLVIII) ist beim Kreuz u. A. ein Hirsch abgebildet. Aber keine besondere Uebereinstimmung spricht dafür, dass dieser, der mit dem Kopf vom Kreuz abgewendet, unter dem einen Kreuzarm und zwischen anderen Tieren angebracht ist, etwas mit dem Hirsch, der oben die Yggdrasilsesche abweidet, zu thun hätte.[1]

S. 476.

Zu diesem führt, wie es scheint, auch kein verbindender Weg von den Darstellungen der christlichen Kunst, in welchen ein Hirsch (oder zwei Hirsche) die von dem Wasser (d. i. dem Taufwasser) trinken, das Symbol der Seele ist, die nach Gott dürstet, oder ein Hirsch am Fuss eines Baumes mit ähnlicher symbolischer Bedeutung abgebildet ist.

Grosse äussere Aehnlichkeit mit dem nordischen Mythenbild hat die Darstellung auf einer silbernen Schale, die am Fluss Tschussovaja im Gouvernement Perm im östlichen Russland gefunden wurde und in Graf Stroganoff's Sammlung in St. Petersburg aufbewahrt wird. Diese Schale ist in Aspelins Antiquités du Nord Finno-Ougrien, 2 livraison Helsingfors 1877, Nr. 611 abgebildet. Auf ihr ist ein über einem fischreichen Wasser stehender Baum mit Zweigen und Laub dargestellt, um welchen sich eine Schlange ringelt. Auf jeder Seite des Baumes steht ein Steinbock gegen den Baum mit erhobenem Kopf gewendet. Gegen einen von ihnen streckt die Schlange ihren Kopf.

Aber diese Schale zeigt, wie mir scheint, durchaus keine nähere Verwandtschaft mit Arbeiten, die im Norden gefunden oder

1) Stephens teilt Aarbög. f. n. Oldk. 1884 S. 15 eine bildliche Darstellung von einer Steinsäule in Gosforth in Cumberland mit, worin er »den göttlichen Hirsch wie er siegreich den nordischen Höllenwolf Freki (= der Hungrige), besser bekannt als der Fenriswolf, niedertritt« sieht, worin aber Mr. Calverley (bei Stephens S. 9) 'eine Hindin oder ein Reh' erblickt.

entstanden sind. Im Gegenteil hat man bei derselben Zusammenhang mit Erzeugnissen sassanidischer Kultur vermutet und eine Schale und ein Gefäss, die zusammen mit ihr gefunden wurden, sind sicher sassanidisch.[2]) Ich wage desshalb nicht eine historische Verbindung mit dem nordischen Mythusbild anzunehmen, und die Darstellung auf der Schale von Perm darf uns als warnendes S. 477. Beispiel dafür gelten, dass eine auf mehrere Glieder sich erstreckende Uebereinstimmung im äusseren Bild zufällig sein kann.

Einzig und allein auf Zufall gründet sich ohne Zweifel die Aehnlichkeit, die man zwischen der Yggdrasilsesche und dem Bild auf einem römischen Grabstein aus dem J. 204 n. Chr. in Seligenstadt am Main finden könnte.[1]) Zur linken der Inschrift ist ein Hirsch abgebildet, zur rechten ein Hirsch mit einem Kalb und auf einem Baum ein Eichhorn.

Ich kehre also zum Hirsch an der Yggdrasilsesche zurück, ohne für ihn ein Vorbild in fremden Ländern gefunden zu haben. Grímn. 26 heisst es:

> Eikþyrnir heitir hjǫrtr
> er stendr hǫllu á[2])
> ok bítr af Læraðs limum;
> en af hans hornum drýpr
> í Hvergelmi,
> þaðan eigu vǫtn ǫll vega.

»Eikþyrnir heisst ein Hirsch, der auf der Halle (d. i. Óðins Halle, Valhǫll) steht und Læraðs Zweige abbeisst; aber von seinem Geweih trieft es in Hvergelmir, daher strömen alle Wasser.« Darauf folgen in der Handschrift Namen für alle diese Ströme.

S. 476. 2) S. Aspelin, De la civilisation préhistorique des peuples Permiens et leur commerce avec l'orient (tiré du vol. II des Travaux de la 3me session du Congrès international des Orientalistes) Leide 1878 S. 19 f. (S. 407 f.) und die von ihm angeführte Auffassung Stephanis. Die in Perm gefundenen Münzen sind von 441—594, von 587, 619 sowie von 961 und 971.

S. 477. 1) Brambach Corp. inscript. Rhenan. 1406. Die Aehnlichkeit mit der Yggdrasilsesche ist von Liebrecht, Germania V, 485 f. hervorgehoben worden.

2) Nach den Handschriften eigentlich *á hǫllu Herjafǫðrs.*

Der Verfasser der Gylfaginning scheint Læraðr für einen anderen Baum als die Yggdrasilsesche zu halten und den Hirsch Eikþyrnir als verschieden von dem Hirsch, der oben an der Esche weidet, zu betrachten. Aber es ist zu bezweifeln, ob er darin Recht hat. Uebersetzen wir in Str. 35 'hjǫrtr bítr ofan' mit »der Hirsch (nicht ein Hirsch) weidet oben«, so kann dieser Ausdruck natürlich auf den in Str. 26 erwähnten Hirsch Eikþyrnir zurückweisen. Und diese Auffassung findet eine Stütze darin, dass Eikþyrnir wie der in Str. 35 besprochene Hirsch von oben wegfrisst, was wahrscheinlich daraus zu schliessen ist, dass Eikþyrnir auf der Halle, d. i. auf dem Dache von Valhǫll steht und von Læraðs Zweigen abbeisst.

S. 478.

Ist es aber richtig, dass Eikþyrnir von der Yggdrasilsesche abbeisst, so haben wir hierin ein Zeugniss, dass das äussere Mythenbild von den Nordleuten festgehalten werden kann, während die Bedeutung schwankt. Denn der Hirsch, von dessen Geweih es in Hvergelmir trieft, woher alle Wasser strömen, muss — wenigstens teilweise — eine andere Bedeutung haben als der in Str. 33 erwähnte Hirsch Dáinn, dessen Name auf den Tod hinweist, welcher die frischen Schösslinge an dem als Pflanze gedachten Menschenleben abnagt. Das Mythenbild mit Eikþyrnir zeigt uns, dass die Yggdrasilsesche, wenn sie nicht verschieden von Lærað ist, als Baum aufgefasst war, der in sich gleichsam alle Säfte, alle Feuchtigkeit aufnimmt. Neben Eikþyrnir wird ein anderes Tier erwähnt. Grímn. 25:

Heiðrún heitir geit
er stendr hǫllu á[1])
ok bítr af Læraðs limum;
skapker fylla hón skal
ins skíra mjaðar,
knáat sú veig vanask.

»Heiðrún heisst eine Ziege, die steht auf Ódins Halle und beisst ab von Læraðs Zweigen; sie füllt die Gefässe mit klarem Meth, der Trank schwindet nicht.«

1) Darnach ist Herjafǫðrs (oder Herjafǫður) in den Hss. angefügt.

Da ein in der Vorzeit erzähltes Märchen, welches nahe mit dem in der Gegenwart aus Nordland aufgezeichneten 'Skarvene fra Udrœst' verwandt war, ein wesentliches Element in der mythischen Dichtung von Grímnir bildet, so besteht, wie ich oben angeführt, ein deutlicher Zusammenhang zwischen der Ziege Heiđrún, die auf dem First von Valhǫll von Lærađ abfrisst und aus deren Euter die Krüge in Valhǫll gefüllt werden und auf der anderen Seite der weissen Ziege des Märchens, welche auf dem First der Hütte des Meermannes weidet und Euter so gross wie die grösste Kuh hat.[2])

In einem nordländischen Märchen hat also die Mythenfigur Heiđrún teilweise ihren Ursprung. Aber auch nur teilweise. Mit dem im Märchen gegebenen Element hat der Dichter der Strophe S. 479. über Heiđrún wahrscheinlich ein anderes, von ihm selbst nicht geschaffenes Motiv, welches ihm, wie ich vermute, aus einer Quelle zukam, auf welche das Eikþyrnir-Motiv mit zurückweist, verbunden. Denn auch die mythische Figur des Eikþyrnir kann nicht frei von dem Mann geschaffen worden sein, der die Strophe über diesen Hirsch gedichtet hat.

Für diese Schlussfolgerungen sprechen die Namen Heiđrún und Eikþyrnir, welche die Bedeutung, in welcher diese Tiere hier auftreten, nicht so klar ausdrücken, dass man annehmen könnte, die Namen seien von dem Verfasser der betreffenden Strophen frei geschaffen worden. Eikþyrnir ist zusammengesetzt aus *eik* 'Eiche' und *þyrnir* 'Dorn', 'Dornbusch'. Es ist wohl wahrscheinlich, dass derjenige, der den Namen in dieser Form gebildet hat, dabei an die starken knorrigen Geweihe dieses Hirsches dachte.[1]) Aber der Name scheint doch so wenig natürlich und bezeichnend, dass wir vermuten müssen, dass eine besondere Veranlassung zu seiner Wahl vorlag. Heiđrún deckt sich, wie Müllenhoff[2]) gezeigt hat,

S. 478. 2) Asbjörnsen, Huldre-Eventyr (1859) I, 261.

S. 479. 1) Diess vermutet Petersen Nord. Myth.² 232. Rydberg übersetzt Eikþyrnir mit ekstingare, d. i. Eichenspiesser.

2) Zur Runenkunde S. 46 f. weist Müllenhoff auf die Bedeutung der dem *heiđr* entsprechenden Worte in anderen germanischen Sprachen z. B. got. *haidus* hin und sagt: »die Ziege führte deswegen den Namen Heiđrún, weil sie durch den Meth den Einherien ihre Heit, d. h. ihre Art und ihr eigentümliches Wesen erhielt und nährte«.

lautlich mit dem fränkischen im 7. Jahrhundert vorkommenden Frauennamen Chaideruna. An. *heidr* bedeutet 'Ehre' (z. B. Gott erwiesene Ehre), aber das entsprechende Wort in anderen germanischen Sprachen hat einen weiteren Bedeutungskreis. Als Appellativum findet sich heiđʀrúnaʀ auf den Steinen von Bjørketorp und von Stentofta (Blekingen) für die in diesen Inschriften verwendeten Runen der ältesten Reihe;[3]) diess Wort bezeichnet 'Runen die man hoch in Ehren hält'. Der Name der Ziege Heiđrún[4]) bezeichnet 'eine, die eine Rune besitzt, die hoch in Ehren gehalten wird', d. h. 'eine die eine herrliche magische Gabe hat'. Aber dieser Name für die Ziege in Valhǫll scheint mir so wenig bezeichnend, dass ich einen besonderen Anlass für seine Wahl vermute.[1]) Nach mancherlei Analogien, auf die ich in diesen Studien hingewiesen, liegt es beim Namen des Hirsches wie bei dem der Ziege nahe, eine Umdeutung zu vermuten, eine durch Volksetymologie beeinflusste Aenderung eines fremden Namens. Ich will hier über den Ursprung dieser Namen eine Frage zu näherer Untersuchung vorlegen. Dieselbe soll nicht einmal als Vermutung gelten. Mehrere Aufzeichnungen über die lateinischen Namen der Sternbilder und die Mythen, welche Anlass zu diesen Namen gegeben haben, waren da, wo man Latein las im frühen Mittelalter verbreitet. So ist uns ein sehr barbarisches Stück über Duodecim caeli signa erhalten, welches nach einer vatikanischen Handschrift von Mai in den Classici autores vol. III und nach ihm von Bode, Scriptores rerum mythicarum S. 253—56 herausgegeben ist. Hierin finden sich mehrere schlimme Entstellungen der alten Vorstellungen, so z. B. dass das Sternbild der Ziege (capra, capella) mit dem Steinbock (capricornus) vermengt ist. Auch die griechischen Namen der Zeichen des Tierkreises waren im frühen Mittelalter bei den Iren bekannt.[2])

S. 480.

S. 479. 3) Im gen. plur. auf dem Stein von Bjørketorp haidʀruno, auf dem Stein von Stentofta hideʀrunono geschrieben.

4) N. M. Petersen und V. Rydberg erklären Heidrún als 'klarer Strom'; aber die Form gestattet nach meiner Ansicht eine solche Erklärung nicht.

S. 480. 1) Der Gebrauch von heidrún für Ziege überhaupt Hyndl. 46 setzt die Strophe der Grimnism. voraus.

2) Sie finden sich von einem Irländer aufgezeichnet in einer Hs. der Schrift Bedas De temporum ratione, die jetzt in Karlsruhe ist, aus dem

Von den Zeichen des Tierkreises werden zusammen erwähnt: der Steinbock, Wassermann, lat. capricornus, aquarius, griechisch aigoceros oinochoos. Es scheint mir nun nicht unmöglich, dass losgerissene und entstellte Ueberlieferungen über einzelne Sternbilder mit ihren lateinischen und griechischen Namen nebst dem mythischen Ursprung dieser Namen irgendwo auf den britischen Inseln Nordleuten zu Ohren gekommen sind. Sollten die Gewährsmänner der Nordleute ihnen vom 'Steinbock Wassergiesser' am Himmel (als ob diese zwei auf einander folgenden Zeichen bloss ein einziges Bild wären) erzählt haben, und sollte ein norwegischer Skald diess in den Hirsch auf Valhǫll, von dessen Geweih alle Wasser kommen, umgeschaffen haben? Sollte der griechische Name des Steinbockes *aigoceros* in der Form *aigoteros* (wegen der S. 481. ganz gewöhnlichen Verwechslung von c und t) den Nordleuten zu Ohren gekommen sein und ein norwegischer Skald *aigoteros*, um einen norwegischen Namen daraus zu erhalten, in ***Eikþyrnir*** umgestaltet haben? Sollte ferner derselbe norwegische Skald, der aus einem nordländischen Märchen die Geiss, die Euter wie eine Kuh hatte und auf dem Dach der Meermannshütte weidete, kannte, zugleich eine entstellte Ueberlieferung einer lateinischen Erzählung vom Sternbild der Ziege gehört haben? Das Sternbild der Ziege war nach dieser Erzählung die Ziege Amalthea, die den Jupiter als Kind mit reichlicher Milch genährt hatte. Sollte der norwegische Skald diese verschiedenen Berichte miteinander verbunden haben?[1]) Sollten wir hierin den Ursprung der Ziege zu sehen haben, die auf Óđins Halle steht und von Lærađs Zweigen frisst und aus deren Euter die Krüge in Valhǫll mit Meth gefüllt werden, der nie versiegt?

In der oben angeführten lateinischen Aufzeichnung aus dem Mittelalter wird gerade vor dem Stück über Amalthea Chiron erwähnt, der zum Himmelszeichen des Schützen wurde. Sollte

9. Jahrhundert aufgezeichnet. S. Whitley Stokes in The Academy 5. Jan. 1884 S. 13.

S. 481. 1) Jovem . . . mater tradidit cuidam lupae, quae quum non abundaret lacte, nutrivit ipsum Amalthea capra. Qui adultus . . . . . Amaltheam capram, quae ipsum nutriverat, in coelum transtulit. (Bode Script. rer. myth. 256.)

das Zeichen der Ziege entweder in den Berichten, welche den Nordleuten zu Ohren kamen, oder in der norwegischen Auffassung dieser Berichte mit *Chiron* verwechselt worden sein und sollte ein norwegischer Skald diesen Namen in *Heiđrún* umgebildet haben?[2])

Damit diese meine Fragen nicht unbegründet scheinen, möchte ich einerseits beherzigt wissen, dass die Grímnismál ein gelehrtes Gedicht sind, das auch sonst Mitteilungen aus lateinischen Schriften mittelbar voraussetzt, und dass die in den Strophen über Heiđrún und Eikþyrnir ausgesprochenen Vorstellungen aus keiner anderen Ueberlieferung bekannt sind. Anderseits möchte ich Folgendes zu bedenken geben.

Gerade in dem Abschnitt der Duodecim caeli signa, wo die Ziege Amalthea und der Steinbock erwähnt sind, lesen wir: Saturnus filius Caeli habuit in responsis a Thetide, quod habiturus erat filium, ipsum de regno expulsurum. Unde dixit Rheae sive Opi sorori et uxori suae, quod quicquid pareret, sibi daret. Primo (S. 482.) ergo tradidit ei Neptunum quem in mare submersit, et factus est deus marinus. Secundo dedit ei Plutonem quem in foveam suffocavit, et factus est deus inferorum. Mit diesem barbarischen Stück aus dem frühen Mittelalter vergleiche man folgendes Stück der Gylfaginning.[1])

»Als diese drei Geschwister, Lokis Kinder, in der Riesenwelt aufgezogen wurden und die Götter aus Weissagungen erfuhren, dass diese Kinder ihnen grosses Unglück bringen würden . . . ., da sandte Allvater die Götter nach den Kindern und liess sie zu sich bringen. Und da sie zu ihm kamen, warf er die Miđgarđsschlange in die tiefe See, die um alle Lande liegt, und die Schlange wuchs so, dass sie mitten im Meer liegt um alle Länder und beisst sich in den Schwanz. Hel warf er nach Níflheim und machte sie zur Herrscherin in neun Welten.« Die Miđgarđsschlange hat natürlich ebensowenig seinen Ursprung in Neptun als Hel in Pluto. Aber die Erzählung, wornach Allvater die Miđgarđsschlange und die Hel, als sie noch klein waren, von den Göttern zu sich bringen

S. 481. 2) Sollte dann auch der ungeheure Fisch, der im Fluss bei Valhǫll ist, auf die zwei ungeheuren Fische hinweisen, die zum Himmelszeichen der Fische wurden (Bode, Script. rer. myth. 256)?

S. 482. 1) Sn. E. I, 104 cap. 34; II, 271.

lässt, weil ihm geweissagt ist, dass sie ihm Unglück bringen werden, wie er die Weltschlange ins Meer wirft, wo sie noch liegt, und Hel in die Unterwelt wirft und ihr dort die Macht verleiht, diese Erzählung beruht, wie die oben gegebene Zusammenstellung darthun wird, teilweise mittelbar auf einer Nacherzählung eines lateinischen mittelalterlichen Berichtes über Neptun und Pluto, den wir aus den Duodecim caeli signa kennen.[2])

Auch der Name des Baumes *Læradr* findet keine befriedigende Erklärung aus der altnorwegischen Sprache;[3]) ich lasse hier diesen S. 483. Namen unerklärt. Nach dem Vorausgehenden sollte Læradr entweder dasselbe wie Yggdrasilsesche bezeichnen oder den Wipfel der Esche, der bei Valhǫll emporragt. Die Strophe über Heidrún spricht die Vorstellung aus, dass dieser Baum einen immerdar strömenden Reichtum an Säften enthält, die mittelbar den Bewohnern von Valhǫll als Getränke dienen.

Die Zweige Lærads sind in der Nähe von Valhǫll emporgewachsen, so dass die Tiere, welche auf dem Dach von Valhǫll stehen, an den Sprossen der Zweige nagen können.

Noch ein anderer Baum bei Valhǫll wird erwähnt. In Snorris Skáldskaparmál[1]) wird folgende Halbstrophe angeführt, von welcher wir nicht wissen, welchem Gedichte sie angehört hat:

Glasir stendr
med gullnu laufi
fyr Sigtýs sǫlum.

»Glasir steht mit goldenem Laub vor Sigtýs (des Sieggottes, Ódins) Saal.« In der ausführlicheren Redaktion wird diese Halb-

S. 482. 2) Auf einen anderen Berührungspunkt zwischen dieser Schrift und einer Erzählung in der Snorraedda habe ich S. 15/17 hingewiesen.

3) Ich habe in meiner Ausgabe der Eddalieder S. 80 den Namen erklärt als 'Nässe besorgend'. Aber *læ* 'Nässe' hat, wie Gíslason Njála II, 386 f. bemerkt, kaum hinlängliche sprachliche Begründung. Man hat dieses Wort in den Verbindungen *gridar læ* (Hǫfudl. Egils 12) und in *læbaugr* (= *redr* Ól. s. h. Hskr. 168, 2) gesucht. Die Handschriften deuten nicht an, dass Læradr langes *a* habe.

S. 483. 1) Sn. E. I, 340, cap. 34 = II, 356.

strophe mit den Worten eingeleitet: »In Ásgarđr vor Valhǫlls Thoren steht der Hain (lundr), der Glasir heisst, und all sein Laub ist rotes Gold« und nach der Halbstrophe folgen dort die Worte: »Es ist der schönste Baum (viđr) bei Göttern und Menschen.« Auch *lundr* war im Isländischen für einen einzelnen Baum gebräuchlich. In beiden Redaktionen heisst es, dass die Skalden darnach das Gold als 'Glasirs Laub' bezeichnen.[2]) In den Skáldskaparmál[3]) ist eine sicher nicht früher als tief im 10. Jahrhundert gedichtete Strophe der 'alten Bjarkamál' erhalten, wo das Gold 'Glasis strahlendes Laub' heisst. Der Name Glasir bedeutet 'Strahlender'.

Glasir ist also wie Læradr ein wunderbarer Baum, der bei Valhǫll steht. Diese zwei Mythenbilder sind verwandt; aber ob die beiden Bäume identisch sind, wissen wir nicht, denn wir haben keine Kenntniss davon, ob Glasir und Læradr als Glieder des gleichen mythischen Systemes entstanden oder vereinigt wurden. S. 484.

Schullerus,[1]) dessen Auffassung sich hierin mit der meinigen berührt, nimmt an, dass der Baum mit dem goldenen Laub vor Valhǫll, wie mehrere Vorstellungen von Valhǫll, dem Christentum entstamme, speciell der Offenbarung Johannis, welche den Lebensbaum im himmlischen Jerusalem, mitten in Gottes Paradies erwähnt. Hierauf führt Schullerus[2]) auch ein Motiv zurück, welches in einer siebenbürgischen (ursprünglich vielleicht mitteldeutschen) Sage vorkommt, wo ein Totengräber, der in das Totenreich kommt, dort das himmlische Schloss, die Wohnungen der Seligen sieht, eine schöne Gegend und einen Baum mit goldenen Blättern. Der aus der Bibel stammende Lebensbaum trägt in anderen christlichen Sagen goldene Aepfel.

Der Name Glasir oder Glæsir tritt auch in anderen Verbindungen an nordische Vorstellungen von einem Land der Glück-

S. 483. 2) *barr Glasis eda lauf hans* im cod. U., *barr eda lauf Glasis* im cod. reg. und Worm.

3) cap. 45, Sn. E. I, 400, vgl. II, 321: *Glásis glóbarri.* Das Metrum spricht dafür, dass *a* hier wohl lang ist.

S. 484. 1) Paul-Braune, Beiträge XII, 266 f.

2) S. 269.

seligkeit geknüpft auf.[3]) Von diesen verdient namentlich die Sage von Gudmund auf den Glases- oder Glaesesfeldern, in dessen Land der Unsterblichkeitsacker ist, hervorgehoben zu werden.

Diese Sage, auf deren Behandlung ich hier nicht eingehen will, ist sowohl von christlichen Vorstellungen vom Paradies als von den griechisch-römischen Erzählungen vom Elysium und den Hyperboreern beeinflusst.[4])

Ehe ich das Bild der Yggdrasilsesche mit ihren Tieren verlasse, namentlich so wie es die in die Grímnismál aufgenommenen Strophen darstellen, und ehe ich von der Frage nach den verschiedenen Elementen, die mit zu der Entstehung dieses Bildes beigetragen haben können, scheide, muss ich erwähnen, dass Jacob S. 485. Grimm (Mythol. 758 f.) mit ihm eine morgenländische Parabel verglichen hat. »Im arabischen Calila und Dimna wird das Menschengeschlecht einem Manne verglichen, der einen Elefanten fliehend sich in tiefem Brunnen birgt: oben hält er sich mit der Hand an dem Zweig eines Strauchs, unten stellt er die Füsse auf schmalen Rasen. In dieser angstvollen Stellung sieht er zwei *Mäuse*, eine schwarze und eine weisse, die Wurzel des Strauches benagen, tief unter seinen Füssen einen schrecklichen *Drachen* den Schlund aufsperren, oben am Rand den Elefanten harren, aus der Wand vier Wurmhäupter ragen, die den Rasen untergraben; zugleich aber trieft *aus einem Aste* der Staude Honigseim, den fängt er gierig mit seinem Munde auf. Hieraus wird ein Tadel des Leichtsinnes gezogen, wenn der Mensch in grösster Bedrängniss doch nicht dem Reiz eines kleinen Genusses zu widerstehen vermöge.« Nachdem Grimm von der weiten Ausbreitung dieser Fabel in Europa gesprochen, fährt er fort: »Eine so ansprechende Ueberlieferung konnte unbedenklich sehr früh im Mittelalter auch nach Scandinavien gelangen, falls nur die Aehnlichkeit selbst grösser

S. 484. 3) *Glasislundr* Helg. Hj. (mit kurzem a) in der gleichen Strophe wie *Munarheimr*, d. i. das frohe, glückselige Heim.

4) Vgl. Rydberg, Undersökningar i germansk mythologi S. 234 ff. und meine Abhandlung 'Iduns Aebler' im Arkiv for nord. Filol. V. 1, S. 11 ff., namentlich S. 13—26.

wäre, um den Schluss auf unmittelbaren Zusammenhang beider Mythen zu rechtfertigen. Mir scheint gerade die ferne Berührung beider das Wichtige, eine nahe hat keineswegs stattgefunden. Die an. Fabel ist viel bedeutsamer und gründlicher, die morgenländische aus einem uns verlornen Ganzen losgerissen, wahrscheinlich entstellt. Sogar die Hauptidee des Weltbaumes mangelt ihr beinahe, nur das Zutreffen einzelner Nebenumstände überrascht, des triefenden Honigs, des Wurzelnagens und der vier Tiere.« Unter den einzelnen Motiven, die Aehnlichkeit mit dem nordischen Mythenbild haben, könnte auch der Drache in der Tiefe hervorgehoben werden. Die Parabel gleicht dem nordischen Mythus ausser in mehreren einzelnen Motiven, darin, dass das Menschenleben in beiden allegorisch durch Bilder aus dem Pflanzen- und Tierreich dargestellt wird, indem beide hervorheben, was an dem vergänglichen Menschenleben zehrt und es mit dem Untergang bedroht.

Die Geschichte dieser morgenländischen Parabel ist zuletzt und am gründlichsten von Ernst Kuhn untersucht worden in der Abhandlung 'Der Mann im Brunnen' im Festgruss an Otto von Böhtlingk (Stuttgart 1888) S. 68—76. Die Parabel entstand in Indien. Dort verbreitete sie sich unter den Brahmanen, Jainas und Buddhisten. Später gieng sie an Muhammedaner, Juden und Christen über. Durch Uebersetzungen des griechischen religiösen Romans 'Barlaam und Josaphat' und der arabischen Fabelsammlung 'Kalilah und Dimnah' wurde diese Parabel in Europa bekannt und weit verbreitet. Sie ist nach Kuhn von Anfang an eine bewusste Allegorie, die nur ein einziges mythisches Element benützte, nämlich einen wunderbaren somatriefenden Feigenbaum. Grimms Ansicht, wornach die Parabel ein entstelltes Bruchstück eines verlorenen wesentlich mythischen Ganzen sei, bezeichnet Kuhn als unhaltbar. Er schliesst seine Kritik mit folgenden Worten: »Hält man die [Uebereinstimmungen zwischen der Parabel und dem nordischen Mythenbild] wirklich für so schlagend, dass sie nicht auch Zufall sein könnten, so dürfen sie nach dem, was wir oben über den specifisch indischen Charakter des Gleichnisses dargelegt haben, nur so erklärt werden, dass die christliche Litteratur der Nachbarvölker hier die einheimische Ueberlieferung des Nordens

S. 486.

in einigen Punkten nicht unerheblich beeinflusst hat. Ich ziehe es jedoch vor, die Uebereinstimmung als zweifelhaft zu betrachten.«

Auch ich bin geneigt, keinen historischen Zusammenhang zwischen der ursprünglich indischen Parabel und dem nordischen Mythenbild anzunehmen. Fürs Erste scheint es kühn, vorauszusetzen, dass die Parabel von Barlaam und Josaphat im nordwestlichen Europa so früh bekannt gewesen sein sollte, dass sie norwegische Verse schon zu Anfang oder Mitte des 10. Jahrh. beeinflusst haben könnte. Fürs Zweite habe ich bei den nordischen Motiven, welche Aehnlichkeit mit der Parabel zeigen, oben einen anderen Entwicklungsgang nachzuweisen versucht. Aber es ist höchst interessant, zu beobachten, dass die Dichtung in zwei weit getrennten Ländern unter ganz verschiedenen Naturverhältnissen von verschiedenen Ausgangspunkten aus allegorisierende Bilder geschaffen hat, die augenfällige Vergleichspunkte darbieten.

S. 487. Die Strophe von der Ziege Heiđrún gehört sicher zu den ursprünglichen Bestandteilen des Gedichtes Grímnismál. Die Strophe über Eikþyrnir scheint mir der Strophe über Heiđrún gleichartig zu sein, wesshalb ich keinen genügenden Grund sehe, sie von jener zu trennen. Freilich steht die Strophe über Heiđrún in weit innigerer Verbindung mit dem Hauptinhalt des Gedichtes, der eine Verherrlichung der Göttlichkeit Óđins ist. Denn aus Heiđrúns Euter erhalten die Einherjar in Valhǫll ihr Getränke, während Eikþyrnir mit Óđins Behausung in keiner anderen unmittelbaren Verbindung steht, als dass er wie Heiđrún auf Valhǫlls Dach steht. An die Strophe über Eikþyrnir haben sich die Strophen, welche die Namen der verschiedenen Ströme aufzählen, wahrscheinlich später angeschlossen. Ist der Hirsch, der oben von der Yggdrasilsesche abbeisst, gleich mit Eikþyrnir, so dass Læradr entweder derselbe Baum ist wie die Yggdrasilsesche oder der Wipfel dieses Baumes, dann scheint Grímnismál 35 als Fortsetzung der Strophe von Eikþyrnir gedichtet, nicht aus einem anderen Gedicht herübergenommen zu sein. Doch kann Grímn. 35 eine nicht ursprüngliche Hinzudichtung sein; denn die Einheit der Grímnismál und die Hervorhebung der Herrlichkeit Óđins tritt

klarer vor Augen, wenn diese Strophe, welche das Leiden der Weltesche schildert, nicht eingefügt wird.

Die Aufzählung der Gewässer, die aus Hvergelmir strömen, wird mit Strophe 29 abgeschlossen, die wie die übrigen Strophen mit den Namen der Gewässer nicht zu den ursprünglichen Teilen der Grímnismál zu gehören scheint.

Kǫrmt ok Ǫrmt
ok Kerlaugar tvær
þær skal þórr vaða
dag hverjan
er hann dœma ferr
at aski Yggdrasils.

»Kormt und Ormt und zwei Kerlaugar (Kufenbäder) die soll þórr durchwaten jeden Tag, wenn er zieht zu richten (zu Ding zieht) an Yggdrasils Esche.«

Unmittelbar hierauf folgt eine Strophe (30), die auch nicht zum ursprünglichen Gedicht zu gehören scheint. Sie zählt die Namen der Ásenpferde auf und scheint zuerst mit den Worten »diese Pferde reiten die Ásen« geschlossen zu haben, aber die Strophe wurde durch folgenden Zusatz erweitert: »jeden Tag, wenn sie ausziehen zu richten (zum Ding) an der Yggdrasils Esche.« Hierauf kommt in den Handschriften die oben behandelte Strophe über die Wurzeln der Esche und dann die Strophe vom Eichhorn, dem Adler und der Schlange. Aber es wäre möglich, dass die Strophe von den Unbilden, welche die Esche erleidet, früher ihre Stelle vor den zwei Strophen über den Adler, von denen die erste jetzt verloren ist, hatte. Die in Grímnismál aufgenommenen, aber nicht alle ursprünglich zusammengehörigen und völlig gleichzeitigen Strophen über die Yggdrasilsesche entstanden doch wahrscheinlich in nicht sehr verschiedenen Zeiten und Verhältnissen.

S. 488.

Die Götter ziehen aus um zu 'richten', um Ding und Gericht an der Yggdrasilsesche zu halten (Grímn. 29, 30). Es war uralter Gebrauch bei den verschiedenen germanischen Völkern, dass man unter grossen reichbelaubten Bäumen Gericht hielt.[1]) In

1) S. hierüber J. Grimm, Rechtsaltertümer S. 794—98.

Deutschland geschah dies meist unter Linden und Eichen; Grimm hat kein Beispiel dafür gefunden, dass unter einer Esche Gericht gehalten worden wäre. Die laubreichen Bäume, in deren Schatten Gericht gehalten wurde, hielt man bei den germanischen Stämmen wohl von uralter heidnischer Zeit her stets für heilig. Am Fuss solcher Bäume war oft eine heilige Quelle, wo die Opfer stattfinden konnten. In dem Mythusbild der Yggdrasilsesche sind uralte heidnische Vorstellungen von heiligen Bäumen mit den von Christen überkommenen Ueberlieferungen vom Kreuz und Lebensbaum verschmolzen. Der Urđborn am Fuss der Weltesche hat auf der einen Seite seinen Ursprung in uralten germanischen Vorstellungen von einer heiligen Quelle am Fuss des Baumes, dem man religiöse Verehrung erwies, auf der anderen Seite im Fluss Jordan, dem christlichen Taufwasser, der Quelle unter dem Lebensbaum der Christen. Lässt man die Götter an der Yggdrasilsesche Gericht halten, so ist diess eine selbständige nordische Dichtung, die auf die Götterwelt übertragen hat, was von alter Zeit her unter den S. 489. Menschen üblich war: unter einem heiligen Baum Gericht zu halten. Auch die Vorstellung von den bestimmenden, entscheidenden, richtenden Nornen am Urđborn unter der Esche steht hiemit in Verbindung.[1])

Wenn es heisst, die Menschen wohnten unter der einen der drei Wurzeln der Yggdrasilsesche,[2]) und zugleich: die Götter zogen aus um an der Yggdrasilsesche zu richten, so scheinen sich die Alten vorgestellt zu haben, dass sich der Stamm der Esche, wenn auch nicht für leibliche Augen sichtbar, aus Miđgarđr, der Wohnstätte der Menschen, die als Mittelpunkt der Welt galt, erhebe.[3])

Denkt man sich die Esche als Weltbaum, so ist natürlich, dass man sich ihren Stamm in der Mitte der Erde erheben lässt. So wurde auch der Lebensbaum der Christen mitten in den Paradiesgarten gepflanzt und der Baum, von dem das lateinische Gedicht 'De cruce' singt, ist auf Golgatha, das in der Mitte des Erdkreises liegt, gepflanzt.

Die Schilderung der Yggdrasilsesche, wie sie in Einzelnheiten,

1) Grimm, Rechtsaltert. 750, 798.

2) Grímn. 31.

3) Vgl. Thaasen, Nord. Univ. Tidskr. I, 3, 118.

namentlich in den in Grímnismál aufgenommenen Strophen durchgeführt ist, und die Wesen, welche mit der Esche in Verbindung gebracht sind, zeigen, dass diese ein Symbol der ganzen Welt war, doch so, dass man dabei das Verhältniss des Menschen zur Weltentwicklung, die moralischen Gesetze, welche diese bestimmen, wie es scheint, besonders hervorheben wollte. Die Schilderung wird in allegorisierenden Bildern und Motiven durchgeführt. Mehrere dieser Motive, die unter Einflüssen von fremden Völkern oder Ländern her entstanden zu sein scheinen, finden wir in der Vǫluspá nicht, so dass wir schliessen dürfen, dass fremder Einfluss bei dem Mythus von der Yggdrasilsesche sich nicht nur ein einziges Mal, sondern in fortgesetzter Einwirkung bei den Nordleuten, die beständig mit den Völkern des Westens verkehrten, geltend gemacht hat. Die Yggdrasilsesche ist ein mythisches Gewächs, das auch zum Teil von fortgesetzter Reflexion und Speculation genährt ist. Ein solches Gewächs kann in seiner vollen Entfaltung nicht mit einem Mal aufgeschossen sein, sondern hat sicher eine Reihe von Entwicklungsstufen durchschritten.

Wie dieses Bild voll entfaltet vor uns steht, stimmt es in bewunderungswürdiger Weise zu dem ganzen Aufbau der Mythologie. Aber das Bild der Yggdrasilsesche zeigt deutlich, dass dieser Aufbau in allen seinen Gliedern vom Geist der Nordleute erst ausgestaltet wurde, nachdem fremde fruchtbare Ideen in ihre Seele gefallen waren, ihren Blick erweitert, ihrer Phantasie, ihrem Denken und religiösem Trieb reiche Nahrung gegeben hatten. Dass der Baum, der Óđins Galgen war, das Symbol der ganzen Welt wurde, ist fremdem Einfluss zuzuschreiben, denn das Kreuz war dem christlichen Mittelalter, als Lebensbaum aufgefasst, ein allumfassendes Symbol. Aber während das Kreuz als Symbol für den Christen besondere Beziehung auf Christi Macht über alle Dinge und auf die Entwicklung des Christentumes hatte, musste bei den nordischen Heiden diese Beziehung des Weltbaumes entweder ganz fallen oder in eine Verbindung mit Óđinn und den Asen anstatt mit Christus umgewandelt werden.

S. 490.

Die in die Grímnismál aufgenommenen Strophen malen die Yggdrasilsesche mehr im Einzelnen aus. In der Vǫluspá, wie diess Gedicht uns vorliegt, wird dagegen mehr das Wesentliche an diesem Mythenbild hervorgehoben und in Uebereinstimmung mit dem epischen Charakter des Gedichtes wird es hier in seinem Verhältniss zu der historischen Entwicklung der mythischen Welt dargestellt. Die Seherin verfolgt Wachstum, Leben und Bedeutung des Baumes von den ersten Tagen der Welt, durch die bestehende Weltordnung, da die Ásen herrschen, bis zur Auflösung der Welt in den Ragnarǫk. Als die Seherin das Früheste was sie weiss mitteilen soll, spricht sie

Ek man jǫtna
ár um borna
þá er forđum mik
fœdda hǫfđu;
níu man ek heima,
níu íviđjur,
mjǫtviđ mæran
fyr mold neđan.[1])

S. 491. »Ich gedenke der Jotune, der früh geborenen, die ehedem mich erzeugten; an neun Welten erinnere ich mich, neun Riesinnen,[1]) den herrlichen Baum mit dem rechten Maass (den verhängnissvollen Baum) unter dem Erdboden.«

S. 490. 1) Vspá Str. 2 in R. und H.

S. 491. 1) Müllenhoff (DA. V, 1, S. 89) erklärt die zweite Strophenhälfte folgendermaassen: „sie kennt . . . die welt nach ihrer ganzen räumlichen ausdehnung . . . bis hinab zur Hel.« Er übersetzt »neun welte denk ich.« Aber *man* kann weder bedeuten 'denke' noch 'kenne', es bedeutet 'gedenke' 'erinnere mich.' Ich beziehe *fyr mold neđan* auf alle Objekte der zweiten Halbstrophe: »ich erinnere mich, dass neun Welten usw. noch unter dem Boden waren.« R hat *iviþi*, H *iuidiur*. Müllenhoff nimmt *ividi* auf und versteht es als »räume im weltbaume.« Aber es wäre sonderbar, wenn von 'Räumen im Weltbaum' eher als vom Weltbaum selbst gesprochen werden sollte. Ausserdem könnte *vidr* ohne einen Zusatz nicht den Weltbaum bezeichnen, wenn dieser nicht vorher genannt ist. Das Wort *ividi* kommt sonst nicht vor, dagegen *ividja* als Bezeichnung einer Riesin (trǫllkona) Hyndlulj. 48 und in den þulur der SnE. Ich halte desshalb jetzt *ividjur* in der Vspá 2 für das Richtige und *iviþi* für das Ergebniss eines Lesefehlers.

Der Weltbaum heisst hier *mjǫtvidr.*[2]) *Mjǫt* bedeutet 'rechtes Maass.' Also scheint *mjǫtviđr* nach seiner Zusammensetzung zu bedeuten 'Baum mit dem rechten Maass.' Diess ist kaum aufzufassen als 'Baum, der das rechte Maass (zu seiner verhängnissvollen Bestimmung) hat'; sondern eher als 'Baum, der das rechte Maass gibt' d. i. Baum, der einen bestimmenden und verhängnissvollen Einfluss hat. Diese Auffassung wird bestätigt durch die Anwendung des verwandten Worts *mjǫtuđr* vom Mímisbaum Fjǫlsv. 22.

Die Darstellung in der Vǫluspá, wornach die Seherin sich aus den ersten Zeiten der Welt an den herrlichen 'Baum mit dem rechten Maass' erinnert, als er noch ein Schössling war, der noch nicht über den Erdboden heraufgetrieben war, ist in dieser Gestalt eine selbständige nordische Dichtung. Doch scheint die Vermutung nicht zu kühn, dass diese nordische Dichtung eine äussere Voraussetzung in der christlichen Dichtung des Mittelalters habe, die S. 492. vom Kreuzholz erzählt von den ersten Tagen unserer Erde ab, wo Kerne oder ein Zweig vom Paradiesbaum niedergelegt wurden, damit daraus später ein Baum hervorspriessen könne, der in der Fülle der Zeit zu Christi Kreuz werden sollte. Nach der christlichen Legende hat die Königin von Saba oder Sibylla den verhängnissvollen Baum lange ehe er zum Kreuz gebracht wurde gesehen und erkannt. Wie der Weltbaum (Vǫluspá 2) das Epitheton *mæran* 'herrlich' hat, so wird das Kreuz in der angelsächsischen Dichtung *þæt mǣre treo*, *mǣrost béama* genannt.

In die Gegenwart der bestehenden mythischen Weltordnung verfolgt die Seherin die Yggdrasilsesche in den oben behandelten zwei Strophen Vspá cod. reg. 18 und 19, wo sie die Esche bespricht als stets grün über dem Urđborn stehend, an welchem die drei Nornen ihren Wohnsitz unter der Erde haben.

Die neun Riesinnen, welche die Seherin sich noch unter dem Erdboden erinnert, können die neun Mütter Heimdalls sein, die noch nicht viđ jarđar þrǫm 'am Erdenrand' waren, wo sie den Heimdallr gebaren. Es mag am Platze sein, dass diese hier erwähnt werden, wo die Seherin alle Heimdallssöhne anspricht. Grott. 11 werden (andre) Riesinnen erwähnt, welche unter der Erde aufgezogen werden, und möglicherweise muss *vetr niu* hier nicht als 'neun Winter' sondern als 'neun Wichte' aufgefasst werden.

S. 491. 2) Das Versmaass zeigt, dass es falsch ist, in Vspá 2 *mjǫtviđ* in *mjǫtuđ* oder umgekehrt Fjǫlsv. 22 *mjǫtviđr* umzuändern.

Ferner kommt die Vorstellung von dem wunderbaren Weltbaum in der Vspá R 28 (H 24) zu Worte:

Veit hón Heimdallar
hljóđ um fólgit
undir heiđvǫnum
helgum bađmi;
á sér hón ausask
aurgum forsi
af veđi Valfǫđrs . . .

»Sie weiss Heimdalls Schall (Horn) verborgen*) unter dem aethergewohnten, heiligen Baum; darauf sieht sie giessen mit tauendem Fall aus Walvaters (Óđins) Pfand.«

Es ist zweifelhaft, ob die Erklärung von heiđvǫnum als 'gewohnt an die heitere Luft' richtig ist, da die Esche beständig mit Wasser begossen wird. Eher bedeutet vielleicht *heiđvǫnum* 'an Ehre gewöhnt' von dem Baum, dem man Verehrung als etwas Heiligem erweist; vgl. *heiđverđr* von *heiđr*, Ehre. Auch sonst wird *heiđr* in Beziehung auf Göttliches angewendet. Ich finde keinen ausreichenden Grund hier *helgum* anders als = 'heilig' aufzufassen.

Heimdalls Horn, welches die Götter zum letzten Kampf gegen die Riesen auffordern soll, ist also bis zum Ende dieser Welt unter der Yggdrasilsesche versteckt. Auch hier zeigt sich das Schicksal der Welt also innig mit der Esche verknüpft. Die hier angeführte Strophe lässt, wie die oben behandelte, die Esche mit einem erfrischenden Nass begiessen. Während dies aber nach der früheren Strophe aus dem Urđborn geholt wird, kommt es nach der hier angeführten 'aus Walvaters Pfand.' Diess erklärt sich aus der folgenden Strophe R 29, wo die Seherin sagt: Alles weiss ich, Óđinn, wo du dein Auge verbargst. [Ich weiss Óđins Auge verborgen] in der herrlichen Mímisquelle. Mímir trinkt Meth jeden Morgen aus Walvaters Pfand.« Nach der Erzählung in der Gylfaginning hat Óđinn sein Auge dem Mímir als Pfand gegeben. Die zwei Strophen, von denen die eine den Weltbaum mit Wasser aus dem Urđborn übergiessen lässt, die andere aus

S. 493.

*) [vgl. jedoch hiezu den Nachtrag am Schlusse des Buches.]

Mímirs Quell, scheinen — worauf Müllenhoff hingewiesen — ursprünglich nicht in éin Gedicht zusammengehört zu haben. Die zwei Strophen, welche die Yggdrasilsesche über dem Urđborn stehen lassen, scheinen also nicht von Anfang an zu der Vǫluspá, die wir kennen, gehört zu haben. Den Mímirmythus und die Verbindung des Weltbaumes mit Mímir in dieser Abhandlung zu untersuchen ist, wie schon oben ausgesprochen, nicht meine Absicht, obwohl die Behandlung des Mythus von der Yggdrasilsesche dann nicht vollständig werden kann.

Dass Gullinkambi (der Hahn mit goldenem Kamm), der nach Vspá R 42 (H 33) 'über die Ásen kräht' und die Männer bei Óđinn[1]) weckt, in der Weltesche sitzt, konnte man vermuten, da nach Fjǫlsv. 23, 24 ein goldstrahlender Hahn auf dem Mímisbaum sitzt; aber die Seherin sagt nichts davon.

Die Weltesche wird im Gedicht bei dem Anbruch von Ragnarǫk von neuem erwähnt. Vspá R 45 (H 39):

Leika Míms synir
en mjǫtuđr kyndisk
at inu galla
Gjallarhorni;
hátt blæss Heimdallr, S. 494.
horn er á lopti;
mælir Óđinn
viđ Míms hǫfuđ.

Skelfr Yggdrasils
askr standandi,
ymr it aldna tré
en jǫtunn losnar.

»Mímis Söhne spielen, und das Weltende wird verkündet durch das Erschallen des Gjallarhornes; laut bläst Heimdallr, das Horn ist erhoben; Óđinn spricht mit Mímis Haupt. — Es bebt (noch)

S. 493. 1) Dieser Hahn heisst Helg. Hund. II 49 Salgofnir, vielleicht für Salgomnir 'Saalwächter' von geyma. Diese etymologische Erklärung spricht, wenn richtig, dafür, dass der Hahn im Inneren der Halle und nicht in der Esche sitzt.

stehend die Yggdrasilsesche, der alte Baum ächzt, und der Jǫtunn kommt los.«[1])

Gewiss sind es die zerrenden Bewegungen des Jǫtunn (Lokis) der sich losreissen will, welche die Esche beben machen. Auch diese Schilderung des Eintretens von Ragnarǫk zeigt, wie reich und selbständig der Mythus vom Weltbaum sich bei den Nordleuten entwickelt hat, obwohl dieser Baum seine Wurzeln teilweise in Vorstellungen des christlichen Mittelalters hat. Der Lebensbaum der Christen, das Kreuz, bebte, stand aber doch fest, als es Christum trug (nach dem ags. Gedicht vom Kreuz v. 38 – 43).

In der erneuten Welt erwähnt die Seherin kaum die Yggdrasilsesche, denn wenn es in R Str. 57 (H 53) heisst, dass die Götter auf dem Iđafelde

um moldþinur
máttkan dœma,

S. 495. so muss diess wohl so verstanden werden, dass sie »reden von dem starken Erdumspanner« d. i. von der Miđgarđsschlange, und darf kaum auf die Yggdrasilsesche bezogen werden.[1]) Dass die Yggdrasilsesche jedoch in den Ragnarǫk nicht zu Grunde gieng, sondern dass sie auch in der wiedergeborenen Welt noch grünt, scheint an und für sich wahrscheinlich und es spricht auch die Aeusserung Vafþrúđ. 45 dafür, dass das Menschenpaar, von dem die Geschlechter in der wiedergeborenen Welt stammen sich in Hoddmímis (Schatz-Mímis) Holz verbergen und sich von Morgen-

S. 494. 1) Während meine Auffassung von mjǫtudr in dieser Strophe als verhängnissvolle Macht, die Ragnarǫk, das Ende dieser Welt, hervorruft wahrscheinlich sein dürfte, ist die Auffassung von *kyndisk* sehr zweifelhaft. Ich sehe jetzt darin am ehesten das Praesens von *kynda* 'künden' das sich zu der sonst vorkommenden Form *kynna* verhält wie *fundinn* zu *funninn*. Die Präposition *at* scheint hier kaum den Zeitpunkt anzugeben, an welchem die Verkündung der Ragnarǫk stattfindet; *at* scheint hier vielmehr ungefähr wie in der Verbindung *kudr at e-u* von dem gebraucht zu sein, wodurch (woher, woraus) man weiss, dass Ragnarǫk da sind. Also »beim Klang des Gjallarhornes.« Ich ziehe deshalb *galla* dem *gamla* vor.

S. 495. 1) Selbst wenn *moldþinurr* 'Erdbaum' als Ausdruck für den Weltbaum durch *jardar hasla*, was später ausgeführt werden wird, sich stützen liesse, würde das Epitheton *máttkan* kaum gut hiezu passen. Ausserdem gehören die anderen Dinge, worüber die Götter nach dieser Strophe in der wiedergeborenen Welt sprechen, der Vergangenheit an.

tau nähren. Die Offenbarung Johannis lässt den Lebensbaum in dem zukünftigen himmlischen Paradies wachsen.

Der Weltbaum tritt auch noch in dem Gedicht Fjǫlsvinnsmál auf, das sicher jünger ist als die oben behandelten mythischen Gedichte und am wahrscheinlichsten auf Island verfasst ist, nachdem das Christentum schon im Lande bekannt war, und von einem Dichter, der entweder Heide war oder doch sich völlig in das alte Heidentum eingelebt hatte. In diesem Gedicht fragt Svipdagr, als er vor Menglǫđs wundersamer Behausung steht, die in Zügen geschildert wird, welche dem Wohnsitz der Ásen entlehnt sind:

> Hvé sá badmr[2]) heitir,
> er breiđask um
> lǫnd ǫll limar?[3])

»Wie heisst der Baum, dessen Zweige sich breiten über alle Lande?« Und der Burgwächter antwortet (Fjǫlsv. 20):

> Mímameiđr hann heitir
> en þat mangi veit,
> af hverjum rótum renn.

»Mímisbaum heisst er, aber Niemand weiss, aus welchen Wurzeln er sprosst.«

Der Verfasser von Grógaldr und Fjǫlsvinnsmál hat die Hávamál gekannt und an andern Stellen den sprachlichen Ausdruck dieses Gedichtes nachgeahmt. Es besteht unverkennbarer Zusammenhang zwischen dem Ausdruck Háv. 138: mangi veit hvers hann af rótum renn und Fjǫlsv. 20 mangi veit (fáir vitu Hss.), af hverjum rótum renn. Hieraus ist zu schliessen, dass der in Fjǫlsv. erwähnte Mimisbaum der gleiche ist wie der windige Baum, auf dem Óđinn nach Háv. hieng. Folglich weist auch der Mímisbaum in Fjǫlsv. auf den Galgen, an dem Christus hieng, auf das Kreuz zurück. Die Verbindung zwischen den erwähnten Ausdrücken in den zwei Gedichten fasse ich lieber so auf, dass der S. 496.

S. 495. 2) Die Hs. hat: *Hvat þat barr.* Vgl. S. 438/467.
3) Fjǫlsv. 19.

Ausdruck der Fjǫlsv. eine Nachahmung der Strophe der Hávamál ist, als dass die Strophe der Háv. später nach Fjǫlsv. interpoliert wurde. Der Nachahmer hat das schwierige *hvers* (dessen Wurzeln) in das einfache *hverjum* (welchen Wurzeln) verändert. Dass der Baum in Fjǫlsv. nicht verschieden ist von der Yggdrasilsesche, geht auch aus dem Namen Mímameiðr hervor. Denn der heilige Baum wird nach der Vǫluspá mit Wasser aus Mímis Quelle übergossen, wie der Weltbaum sich auch nicht ganz von 'Hoddmímis holt' in Vafþr. trennen lässt. Dass der Baum in Fjǫlsv. seine Zweige über alle Lande ausbreitet[1]) weist gleichfalls auf den Weltbaum.

Die mittelalterliche Umdichtung von Grógaldr und Fjǫlsvinnsmál in der Ballade von Jung Sveidal (Svendal) hat statt des Mímisbaumes »die Linde mit ihren vergoldeten Blättern.«[2]) Dieses bestätigt die oben angenommene Verbindung zwischen der Yggdrasilsesche und Glasir, der mit goldenem Laub vor Óðins Halle steht.

Der Mímisbaum trägt (Fjǫlsv. 22) Frucht (aldin) wie der Lebensbaum in der Offenbarung. Das nordische Gedicht scheint hier die Vorstellung vom Weltbaum als Esche nicht festgehalten zu haben. Es wird, wie es scheint, der Frucht des Mímisbaumes die Eigenschaft beigelegt, auf schwangere Frauen erlösend zu wirken.

S. 497. Der Baum fällt, heisst es, durch etwas, was die Wenigsten vermuten; weder Feuer noch Eisen fällt ihn. Also wird der Mímisbaum nicht durch Surts Lohen in den Ragnarǫk zerstört. In dem hohen Baum sitzt der Hahn Viðofnir,[1]) luftglänzend, ganz

S. 496. 1) Vgl. »limar hans (asksins) dreifask um heim allan« in d. Gylf.

2) Danmarks gamle Folkeviser udg. af Svend Grundtvig II, No. 70 C 25 und 26. Das Epitheton 'vergoldet' findet sich nur in der Aufzeichnung C, die überhaupt die ursprünglichste Sagenform bewahrt hat. Die anderen Aufzeichnungen haben »die Linde mit ihren breiten Blättern« oder »eine Linde so grün« usw.

S. 497. 1) Viðofnir d. i. Baumofnir. In dieser Zusammensetzung muss man wohl Ofnir als Óðinsnamen auffassen, nicht als Schlangennamen. Viðofnir wird unter den Bezeichnungen für Hahn in dem versificierten Register der SnE II, 488 und II 572 erwähnt. Diese Liste ist hiernach sicher jünger als Fjǫlsvinnsmál.

strahlend von Gold. Das, was das Gedicht über die Art, auf welche der Hahn gefällt werden kann, mitteilt, wie überhaupt die Vorstellung vom Mímisbaum und was dazu in Fjǫlsvinnsmál gehört, steht in so inniger Verbindung mit dem Inhalt des ganzen Gedichtes, dass eine befriedigende Untersuchung hierüber wohl nicht möglich ist, ausser wenn das Gedicht in seiner Gesammtheit behandelt wird. Diese Behandlung hier zu liefern ist nicht meine Absicht.[2])

In den Hávamál wird nicht gesagt, von welcher Art der Baum war, der als Galgen benützt wurde, an dem Óđinn hieng. Aber wo in der Vǫluspá und in Grímnismál der Weltbaum Óđins Galgen heisst, welcher Name auf Christi Kreuz hinweist, da heisst es, dass der Baum eine Esche ist.

Der nordische Mythus verrät durch manche verschiedene Züge einen starken Drang den Galgen, an dem Óđinn hieng in einem anschaulichen und individuellen Bilde als lebenden Baum hinzustellen, und es ist daher natürlich, dass die Nordleute statt des unbestimmten, allgemeinen 'Baum' oder 'Holz' einen bestimmten Baum setzten. Es können mehrere Momente dazu mitgewirkt haben, dass man den heiligen Baum zu einer Esche machte.

Von der Yggdrasilsesche heisst es in der Gylfaginning, dass sie der grösste aller Bäume ist und dass ihre Zweige über den Himmel emporragen, wie man vom Kreuz und dem damit identificierten christlichen Lebensbaum sagte, sie ragten zum Himmel. Da somit der Baum, der Óđins Galgen war, notwendig als der höchste aller Bäume aufgefasst werden musste, so war es natürlich, wenn S. 498.

S. 497. 2) Die Vǫlsungasaga erzählt, wie König Reris Frau durch einen Apfel, der von Óđinn gesandt war, empfieng und darauf ihren Sohn Vǫlsungr gebar. Ebenso erzählt diese Sage von einem Apfelbaum der mitten in Vǫlsungs Halle stand, und dessen Zweige sich über die Halle ausbreiteten. Ueber diese Sagenzüge, die mehrere Berührungspunkte mit dem Mythus vom Weltbaum haben, handelte ich in den Anmerkungen zu meiner Ausgabe S. 193 und in meiner Abhandlung 'Iduns Æbler' im Arkiv f. nord. Fil. V, 1 ff. Vielleicht ist der rechte Name des Baumstammes in Vǫlsungs Halle *brandstokkr*, d. i. Schwertstock, der Stock in den Óđinn seine Klinge stösst.

die Nordleute ihn zu einer Esche machten, da die Esche einer der höchsten Bäume im Norden war. Da ich mir zunächst vorstelle, dass der Yggdrasilsmythus unter den Nordleuten im nördlichen England entstand, so mag nach einer Mitteilung von Prof. Dr. Schübeler erwähnt werden, dass die Esche in England in Höhe und Dicke mit der Eiche wetteifert. Selbst im nördlichen England findet man nicht selten Eschen, die 70—90, ja sogar 100 Fuss hoch sind. Nahe bei Morpeth in Northumberland, wo die Esche sehr üppig wächst, gibt es viele schöne und stattliche Eschen.[1])

Da das erste Menschenpaar aus zwei Bäumen geschaffen wurde, so dürfte man ihren Ursprung in Verbindung mit dem Weltbaum gesetzt haben. Die Alten mögen sich also einen Zusammenhang der Umstände, dass der Weltbaum eine Esche ist und dass der erste Mensch Esche (Askr) heisst vorgestellt haben. Auf der anderen Seite scheint mir eine nicht zufällige Berührung zwischen dem nordischen Mythus, wornach das erste Menschenpaar aus zwei Bäumen geschaffen wurde und der griechischen bei Hesiod vorkommenden Erzählung zu bestehen, wornach Zeus das dritte Menschengeschlecht, das Kupfergeschlecht, aus Eschenbäumen (ἐκ μελιᾶν) geschaffen hat.[2]) Palaephatus, ein griechischer Mythograph, dessen Schrift 'Ueber unglaubliche Dinge' in der Verfallszeit der griechischen Literatur viel gelesen wurde, beginnt Kapitel 36 'Von der Erschaffung von Eschenbäumen' mit folgenden Worten: »Man sagt, dass das erste Menschengeschlecht aus Eschenbäumen geschaffen sei.«[3])

Aber dazu, dass der Weltbaum bei den Nordleuten zu einer Esche wurde, hat gewiss der Umstand noch sicherer oder in wesentlicherem Grade beigetragen, dass man im Norden, wie wir sicher S. 499. annehmen müssen, schon ehe die Berichte von Christen über das Kreuz Einfluss auf die mythischen Vorstellungen der Nordleute gewannen, heilige Eschen kannte und verehrte. Hyltén-Cavallius (Wärend och Wirdarne I, 142 f.) berichtet, dass bis in die

S. 498. 1) P. John Selby: A history of British forest-trees, London 1842, S. 85. Ueber die Esche in Norwegen s. Schübeler Viridar. norweg. II. S. 82—84.

2) Grimm, Myth.[3] 538 erinnert bei 'Askr' hieran.

3) Westermann Scriptores poet. Graeci S. 299.

neueste Zeit in Wärend in Smaaland fast bei jedem Hof ein heiliger Baum, eine alte Linde, Esche oder Ulme stand, der Vård-träd (Schutzbaum) oder Bos-träd (Hofbaum) hiess, und in dem man den Wohnsitz des Schutzgeistes des Hofes sich dachte. Diese Bäume durften nicht beschädigt werden, ja es durfte nicht einmal Laub von ihnen gepflückt werden. Ein solcher heiliger Baum, gamla Wislanda-asken (alte Wislanda-Esche) ist bei Hyltén-Cavallius an der angeführten Stelle abgebildet.

Strelow Cronica Guthilandorum (Kbh. 1633) S. 215 erzählt, dass auf Barebjærg auf Gotland eine Esche stand. genannt die Bare-Esche, die Sommer und Winter grünte. Herr Iver Akselsson liess ao. 1452 die Esche nach dem Schloss Visborg verpflanzen, aber sie verdorrte sogleich. »Und an selbiger Stelle glaubte man, dass ein gross Heiligtum sei, da wurde ein grosses Eichenkreuz aufgerichtet, an dem sie ihre Opfer verrichteten.«

Von Staffordshire in England wird erzählt, dass das Volk es für gefährlich hält, einen Zweig von der Esche zu brechen.[1]) In einer Urkunde von Wessex ao. 854 (bei Kemble Dipl. V, 103) ist als Grenzzeichen angeführt: ad quendam fraxinum quem imperiti sacrum vocant.

Obwohl die Yggdrasilsesche als lebender Baum aufgefasst wird, und obwohl der Mímisbaum Frucht trägt, wird doch vom Weltbaum in den Grímn. 34, 9 wie Fjǫlsv. 20, 24 das Wort *meiðr* gebraucht, das, wie ich oben (S. 302 f./328 f.) gezeigt, eigentlich nur eine gerade Stange (z. B. den Galgen) bedeutet und im prosaischen Sprachgebrauch nie einen lebenden Baum bezeichnet. Auch dieses Wort stellt also einen Hinweis auf den Galgen, somit auf Christi Kreuz dar.

Dass die Darstellung des christlichen Lebensbaumes als Weinranke auf nordenglischen Kreuzen auf das Bild des Weltbaumes der nordischen Heiden keinen Einfluss gewann, der doch sonst von den Darstellungen jener Denkmäler beeinflusst wurde, ist ganz natürlich, da die Weinranke den Nordleuten ein fremdes Gewächs war. S. 500.

S. 499. 1) Grimm D. Myth.[4] 617. In England glauben die Zigeuner, dass Christi Kreuz aus Eschenholz war (Thiselton Dyer, English Folk-lore S. 34); aber diess steht kaum in besonderem Zusammenhang damit, dass der Baum, an dem Óðinn hieng, eine Esche war.

VI.

Der isländische Skald Hallvarđr Háreksblesi wendet sich um d. J. 1030 an Knut den Mächtigen von Dänemark in folgender Weise:[1]) »Kein Fürst ist Gott näher als du *und jarđar hǫslu*, unter der Haselstange der Erde.« Dieser Ausdruck will sagen »auf der ganzen Erde«. Vigfússon in seinem Wörterbuch scheint diess mit dem Gebrauch von *hǫslur*, Haselstangen, zur Begränzung eines Kampfplatzes in Verbindung zu bringen, so dass es eigentlich bedeuten würde: innerhalb der Grenzen der Erde. Doch scheint hiegegen sowohl die Präposition *und* 'unter' als die Singularform *hǫslu*, Haselstange, zu sprechen. Gíslason[2]) erklärt dagegen *und jarđar hǫslu* als 'unter dem Weltbaum (des Weltbaums Yggdrasils Krone)'. Das Gedicht des Hallvarđr, worin der erwähnte Ausdruck vorkommt, ist ein kunstreiches im dróttkvætt verfasstes Skaldengedicht.

Ein Ausdruck, der in historischem Zusammenhang mit *und jarđar hǫslu* steht, und der in der Bedeutung sich davon nicht unterscheidet, wird merkwürdiger Weise auf dem Stein von Røk in Östergötland gelesen, dessen Inschrift um d. J. 900 oder in der ersten Hälfte des 10. Jahrh. eingehauen zu sein scheint. Die Runen sind zum Gedächtniss eines verstorbenen jungen Helden Vámóđr eingehauen. Mit dem Teil der Inschrift der mit Runen der ältesten Reihe geschrieben ist, scheint ein Abschnitt zu beginnen, in welchem Vámóđs Siege weit herum auf Erden gepriesen werden. Die mit Runen der längeren Reihe geschriebene Langzeile schliesst mit den bisher nicht richtig gelesenen oder gedeuteten Worten *igold ind goanaʀ hosli*, die ich mir richtig ausgesprochen als: *ýgǫld ynd góanaʀ hǫsli* denke. Dieses fasse ich als 'fürchterliche Schaar unter der Erde Haselbaum' d. i. 'Feinde ringsum auf der ganzen Erde'.[1]) Der altschwedische Ausdruck *ynd góanar*

S. 501.

S. 500. 1) Sn. E. I 516.

2) Aarbœg. f. nord. Oldk. 1868 S. 359—65.

S. 501. 1) Der Stein hat eine eigene Rune für nasales *a*; *góanaʀ* 'der Erde' setzt einen Nominativ *góon* voraus, der abgeleitet ist von *gó*, dessen Genitiv *gaoaʀ* d. i. *gawaʀ* in derselben Zeile auf dem Stein wahrscheinlich in der Bedeutung 'Landschaft' 'Gau' vorkommt. Vom selben Wort ist der an. Schlangenname Góinn abgeleitet.

hǫsli scheint mir gleichbedeutend mit dem altisl. *und jarðar hǫslu.* Statt 'Haselstange' steht auf dem Stein von Røk *hosli* 'Haselbaum'.[2]) Dieses Wort 'Haselbaum' stützt Gíslasons Ansicht, wornach der Ausdruck aufzufassen ist als 'unter der Krone des Weltbaumes'. Die Vorstellung vom Weltbaum als einem Haselbaum haben die Alten möglicherweise mit dem Brauch in Verbindung gebracht, Kampfplätze mit Haselstangen abzugränzen, so dass sie sich mythische Kampfplätze mit Haselzweigen, welche von dem mythischen Haselbaum geschnitten waren, eingefriedet dachten.*)

Der poetische Ausdruck *ynd góanar hǫsli* ist gewiss nicht von dem Mann geschaffen, welcher die Inschrift des Røker Steines verfasste, sondern dieser hat ihn wohl aus einer zu seiner Zeit wohl bekannten Kunstdichtung entlehnt. Der Ausdruck *ynd góanar hǫsli* kann eine Verszeile in einem im málaháttr verfassten Gedicht gebildet haben. Ist meine Auffassung der Worte auf dem Røker Stein richtig, so beweist dies, dass die Vorstellung von einem Weltbaum in Schweden nicht unbekannt war. Die besondere Form, in welcher diese Vorstellung auf dem Stein von Røk vorkommt, muss auf die gleiche traditionelle Kunstdichtung zurückgehen, die bei dem hier behandelten Ausdrucke auch die Quelle für den isländischen Skald Hallvarðr gewesen ist.

Der Beschreibung des heidnischen Tempels in Upsala, die Adam von Bremen (lib. IV, cap. 26) in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts mitteilt, sind folgende Worte (Schol. 134) angefügt: Prope illud templum est arbor maxima late ramos extendens, semper viridis in hieme et aestate, cuius illa generis sit, nemo scit. Ibi etiam est fons, ubi sacrificia paganorum solent

S. 502.

S. 501. 2) Dass man *iqold ind* und *hosli* lesen muss, nicht wie ich früher (bei Schück, Svensk Literaturhistoria, erstes Heft S. 28) gelesen habe, *ugold und* und *hoslu*, hoffe ich in einer Abhandlung über den Röker Stein, die jetzt unter der Presse ist, beweisen zu können. Der Dativ *hosli* entstand aus **hasule.*

*) Die norwegischen Heiden in Irland hatten in Irland in der Nähe von Dublin einen heiligen dem Donnergotte geweihten Hain, der aus Haselbäumen bestand. Siehe Steenstrup »Normannerne« III, 360.

exerceri et homo vivus immergi. Qui dum non invenitur ratum erit votum populi.

Diese Schilderung des heiligen Baumes am Tempel in Upsala zeigt sicher, wie namentlich Thaasen im Nord. Univ. Tidskr. II, 3, S. 104 und Müllenhoff (D. A. V 1, S. 104) hervorgehoben haben, mehrere Uebereinstimmungen mit der Schilderung der Yggdrasilsesche und des Mímisbaumes in den norrönen Gedichten. Der Baum von Upsala ist arbor maxima, aber diess bedeutet wohl 'ein sehr grosser Baum', nicht 'der grösste Baum'. Er breitet seine Zweige weit aus, während der nordische Mythusbaum seine Zweige über die ganze Welt, über alle Lande breitet. Der Baum zu Upsala grünt Sommer und Winter; diess stimmt nicht bloss zu dem Ausdruck »er steht allzeit grün« von der Yggdrasilsesche, sondern auch zu dem, was von der Bare-Esche auf Gotland berichtet wird. Ob der vom Baum in Upsala gebrauchte Ausdruck, dass Niemand weiss, welcher Art er ist, dasselbe sagen will wie der Ausdruck über den Mímisbaum, dass Niemand weiss, aus welchen Wurzeln er aufspriesst, ist zweifelhaft. Wie der Weltbaum steht auch der Baum zu Upsala über einer heiligen Quelle; aber wenn es von der Quelle in Upsala heisst, dass man lebendige Menschen als Opfer in sie versenkte, so findet sich ein Anknüpfungspunkt hiezu im Mythus nicht.

Im norrönen Mythus vom Weltbaum habe ich eine Verschmelzung einheimischer, uralter germanischer Vorstellungen von heiligen Bäumen, die über heiligen Quellen wuchsen, mit christlichen Vorstellungen über den Lebensbaum und den Galgen, an dem Christus hieng, gefunden. Es gibt nun freilich nichts, was dagegen spräche, dass man sich den heiligen Baum in Upsala als Abbild eines himmlischen Baumes gedacht habe. Aber auf der anderen Seite muss doch hervorgehoben werden, dass in den Worten, die uns über den Baum in Upsala überliefert sind, keine bestimmte Andeutung der Idee eines Weltbaumes,*) geschweige denn des besonderen Mythus von Óðins Hängen, das erst die heilige Esche zur Yggdrasilsesche macht, liegt.

*) Vgl. Mannhardt 'Baumcultus der Germanen' 57 f.

Man hat den mythischen Weltbaum auf dem Ockelbostein in Gestrikland in Schweden dargestellt finden wollen, welcher bei Kempff 'Bild- och Runstenen i Ockelbo' (Gefle 1887) beschrieben und abgezeichnet ist. Ungefähr ein Drittel der bildlichen Darstellung auf dem Stein ist jetzt verwittert, man hat aber eine ältere Beschreibung seiner Bilder von Gestrin, welche zu einer Zeit angefertigt wurde, als die Darstellungen auf dem Stein noch nicht so beschädigt waren wie jetzt. Das Denkmal ist jetzt im historischen Museum zu Stockholm. S. 503.

Die Inschrift des Steines, die aus dem 11. Jhd., vielleicht aus dessen Mitte, stammt, ist in einer Schlangenwindung angebracht. Von der Stelle, wo Kopf und Schwanz der gewundenen Schlange durch Mittelstriche verbunden sind, wächst ein stilisierter Baum mit vielen Zweigen auf, der die Mitte der Steinplatte einnimmt. Zuoberst auf dem Baum sitzt auf einem gerade nach oben stehenden Zweig ein Vogel. Auf jeder Seite hat der Baum drei Aeste, von denen der mittelste sich in drei Zweige teilt. Am Fuss des Baumes zur Rechten sitzt ein Mann, der mit der einen Hand den untersten Ast hält und in der anderen einen Ring hat.

Der Baum stellt nach Viktor Rydberg (bei Kempff S. VII ff.) den Weltbaum vor, und der Vogel auf seinem Wipfel ist nach ihm der Hahn Gullinkambi oder Vidofnir. Die Schlange auf dem Stein wird dann zu Níðhǫggr, der von unten an der Yggdrasilsesche nagt. Die ringtragende Person ist nach Rydberg Mímir, der nach ihm Sólarljóð 56 Baugreginn d. i. Ringreginn genannt sein soll.

Oberhalb des Mannes mit dem Ring ist ein vierfüssiges Tier mit einem einzigen Horn dargestellt. Zwei von seinen Beinen sind gekreuzt und an der Kreuzung mit einem Ring zusammengehalten. Das eine der sich kreuzenden Beine tritt auf einen von den Baumzweigen, das andere auf das Maul der Schlange. In diesem Tier sieht Rydberg einen Repräsentanten der gehörnten Tiere, die an den Sprossen der Weltesche nagen.

In gleicher Höhe mit der ringtragenden Person, aber auf der linken Seite des Baumes steht gegen diesen gewendet ein Mann in langem Gewand und mit beiden Händen ein Horn tragend. Er stellt nach Rydberg Lóðurr vor. Hinter dieser Figur steht

ein hochbeiniger Vogel auf einem Bein, das andere hinaufgezogen, so dass nur der Fuss davon sichtbar ist. Vom Kopf des Vogels S. 504. geht ein Gegenstand aus, der einem Ei auf einer Spindel ähnlich sieht. In diesem Vogel sieht Rydberg Hœnir. Ueber dem Vogel sitzen zwei Männer an einem Brettspiel. Rydberg findet hierin das goldene Brettspiel, mit dem die Götter auf dem Idafelde spielten. Ueber dem Brettspiel ist eine nach vorn gebeugte Figur, in der man eine Frau mit einer Scheere zu erkennen glaubte, nach Rydberg eine der Nornen, Urđr. Ueber dieser Figur ist in einem vierrädrigen Wagen ein Mann abgebildet, der mit drei Zügeln ein vierfüssiges Tier lenkt, das nach Gestrin ein Bock ist, dessen Horn man aber jetzt nicht mehr sehen kann. Es ist natürlich, dass Kempff in ihm den Gott þórr erkennt.

Zur Rechten des Baumes über dem gehörnten Tier ist ein kleinerer ungefähr wie der Hornträger gekleideter Mann. Er hat in seiner Hand einen Stab, wie es scheint, oben mit einem Haken (nach einer anderen Zeichnung einen Speer). Zur Rechten dieses kleineren Mannes ist ein grösserer, von dem jetzt nur das eine Bein und der Rücken erhalten ist. Zu alleroberst, wo Gestrin drei Männer hat, zeigt sich jetzt von einem Mann ein Bein und ausserdem ein Arm der ein Schwert hält, das durch die sich windende Schlange gestochen war.

Man muss nach meinem Dafürhalten sehr vorsichtig bei der Erklärung solcher Bilder auf alten Runensteinen sein. Erstens sind die Bilder oft sehr undeutlich, so zum Teil auch auf dem Ockelbo-Stein. Zweitens kann man sich selten darauf verlassen, dass solche Bilder ganz genau in den herausgegebenen Zeichnungen wiedergegeben sind, selbst wenn grosse Sorgfalt dabei angewendet wurde. Drittens ist die Kunst, womit die Bilder ausgeführt sind, oft so unvollkommen, dass es sehr schwierig, ja unmöglich werden kann, mit Sicherheit zu bestimmen, was die einzelnen Gegenstände vorstellen sollen. Ferner muss daran erinnert werden, dass solche Darstellungen oft Nachahmungen von Bildern auf anderen Steinen sind, welche vom Nachahmer nicht durchaus richtig aufgefasst sein müssen. Endlich ist es nicht notwendig, dass die Bilder auf ein und derselben Fläche dem Inhalt nach eine wirkliche Einheit bilden.

Die Einzelnheit auf dem Ockelbo-Stein, welche mit grösster Sicherheit sich erklären zu lassen scheint, ist der Mann, der ein Schwert durch die Schlange stösst.[1]) Denn man darf wohl nicht S. 505. daran zweifeln, dass dieser Mann, obwohl er sich innerhalb der Schlangenwindung befindet, den gleichen Sagenheld vorstellen soll wie der Mann ausserhalb der Schlingenfigur, der auf dem Ramsundsberg in Södermanland ein Schwert durch die Schlange bohrt. Es ist also, wie Kempff annimmt, Sigurđr Fáfnisbani, der auf dem Stein von Ockelbo, so gut wie auf dem Ramsundsberg, die Schlange durchbohrt.

Wenn daneben þórr, der mit seinem Bock fährt, auf dem Ockelbo-Stein dargestellt ist, so beweist diess, dass die Bilder auf diesem Stein nicht auf eine einzige mythische Sage, sondern auf mehrere hinweisen. Hiedurch wird die Erklärung erschwert. Der Baum mit dem Vogel im Wipfel auf dem Ockelbo-Stein scheint mir am ehesten, wie auch Kempff annimmt, das Gleiche vorstellen zu sollen wie der Baum mit den zwei Vögeln auf dem Ramsundsberg, d. h. den Baum, auf dem die vor Sigurđs Ohren schwatzenden Vögel sitzen. Ich wage jedoch nicht die Möglichkeit ganz abzuweisen, dass der Baum auf dem Ockelbo-Stein, wie Rydberg will, den Weltbaum mit dem darauf sitzenden Hahn vorstellen solle. Aber die meisten übrigen Einzelnheiten der Erklärung Rydbergs scheinen mir höchst unsicher oder geradezu verfehlt.

Das gehörnte Tier zur Rechten des Baumes gleicht, wie Rydberg selbst bemerkt, am meisten einem Einhorn. Diess könnte auf den Einfluss der Symbolik der christlichen Kunst deuten. Rydbergs Erklärung des Mannes im langen Gewand zur Linken des Baumes als Lóđurr beruht auf einer falschen Abbildung, die

1) Aehnliche Abbildungen finden sich auf mehreren Steinen, so dem von Gøk in Södermanland (C. Säve, Sigurdristningarna) und von Dræfle in Upland (Bautil 660, Dybeck Folio I, 292). Auf einem Fragment eines Ornamentsteines, gefunden 1885 in Tanberg in Norderhov in Ringerike, sieht man nach der Mitteilung von Professor Rygh ein Schwert, im Schwanz eines Tieres steckend. Die Form des Schwertgriffes deutet mit Wahrscheinlichkeit auf das 11. Jhd. Das Schwert wird nicht von einem Menschen gehandhabt. Wahrscheinlich ist das Fragment ein Stück eines Runensteines, aber Runen finden sich darauf nicht.

einen Phallus statt eines Hornes zeigt. Der Vogel zur Linken dieses Mannes scheint mir sicher ein Hahn, und Nichts berechtigt uns dazu, diesen Hahn als Repräsentanten des Hœnir zu betrachten.

S. 506. Die nach vorn gebeugte Person, worin man eine Frau mit einer Scheere gesehen hat, scheint mir ein Mann mit einer Zange sein zu können. In diesem Fall dürfte man darin einen Schmid (Reginn?) vermuten, der sich beim Schmieden nach vorne beugt. Die Vorstellung, welche Rydberg hier voraussetzt, dass die Schicksalsgöttin mit einer Scheere den Lebensfaden abschneidet, ist als altnordisch nicht nachgewiesen.

Endlich scheint es nicht undenkbar, wie Kempff vermutet, dass der Ring, den die Person zur Rechten des Baumes trägt, der des Andvari ist.

Zwei andere Steine in Gestrikland, die sicher aus christlicher Zeit stammen, zeigen Bilder, die offenbar mit dem des Ockelbo-Steines verwandt sind.

Auf dem Stein von Fernbo (Bautil 1092) ist ein stilisierter Baum abgebildet, der nach unten in ein Kreuz übergeht. Sieht man auf dem Ockelbo-Stein den Weltbaum, so muss man also auf dem Fernbo-Stein die Vereinigung des heidnischen Weltbaumes mit dem christlichen Kreuz erkennen. Zur Linken des Baumes auf dem Fernbo-Stein steht gegen jenen gewendet ein Mann, der in einer Hand einen Ring hält. Ihm zur Linken, aber etwas höher oben, ist ein Hahn abgebildet. Diess bestätigt die Ansicht, dass auch der entsprechende Vogel auf dem Stein von Ockelbo ein Hahn ist.

Zur Rechten des Baumes auf dem Ferno-Steine sieht man mit ausgestreckten Armen gegen den Baum gekehrt eine Person in langem Gewand, ihr zur Rechten ist ein Hund. Unter diesem sieht man den Hinterteil und die zwei Hinterbeine eines Tieres, dessen übriger Körper abgerieben ist. Ueber dem Baum sind drei stehende Personen abgebildet, die nach oben nur mehr unvollständig zu sehen sind, da der Stein hier abgebrochen ist. Die mittlere scheint ein Schwert an der Seite zu haben. Die zwei anderen Personen, die ihr zugekehrt sind, halten in der Hand etwas, was nach unten in einen geraden Stab ausgeht.

Auf dem Stein von Aursunda in Gestrikland (Bautil 1096) ist, wie auf dem Fernbo-Stein ein Kreuz abgebildet, das nach oben in einen stilisierten Baum ausgeht. Zu oberst in diesem ist ein Gegenstand, der am ehesten einem sitzenden Menschen gleicht. Zur Rechten des Baumes mit den ausgestreckten Armen ihm zugekehrt ist ein Mann abgebildet.

Mehrere schwedische Runensteine in Upland haben bildliche Darstellungen, die, obwohl sie jedenfalls nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit den Vorstellungen vom Weltbaum stehen, hier erwähnt werden mögen, da ihre Bilder sich mit Darstellungen berühren, die in den obigen Untersuchungen besprochen sind.

S. 507.

Auf den Runensteinen bei Dybeck (Sverikes Runurkunder I Nr. 37 und 46) strecken die zwei Schlangen, in deren Windungen die Inschriften angebracht sind, die eine von oben, die andere von unten, ihre Mäuler gegen das zwischen ihnen stehende Kreuz. Obwohl die Schlangen auf diesen Runensteinen nur abgebildet sind, um in ihren Windungen die Runeninschriften unterzubringen, könnte es doch möglich sein, dass wir hier eine Nachahmung von Bildern auf den westländischen Steinen aus christlicher Zeit, auf welchen Schlangen, die ihre Mäuler gegen das Kreuz strecken, dargestellt waren, vor uns haben. Vgl. über solche Bilder ob. S. 457/486 sammt Anmerk.

Auf dem Steine bei Dybeck I Nr. 266 (Bautil 567) sind zwei vierfüssige Tiere, Hinden ähnlich, mit langen Ohren, je eines auf jeder Seite des geraden Runenstabes, auf welchem ein Kreuz angebracht ist, abgebildet. Sie halten das Maul an das Kreuz, wie wenn sie davon abbissen. Von dem Kopf des einen Tieres gehen ornamentale Verschlingungen aus. Eine verwandte Darstellung sieht man auf dem Stein bei Dybeck I, 273 (Bautil 363). Man könnte versucht sein, einen Zusammenhang zwischen dieser Darstellung und ausländischen christlichen Bildern anzunehmen, auf welche man sich das Mythusbild von den Hirschen an der Yggdrasilsesche zurückweisend denken könnte. Vgl. hierüber meine Bemerkungen S. 473—76 [502—506]. Aber ein solcher Zusammenhang lässt sich, soweit ich sehe, nicht nachweisen oder auch nur durch bestimmte Tatsachen wahrscheinlich machen.

In verschiedenen bildlichen Darstellungen aus andern Ländern inner- und ausserhalb des Nordens haben mehrere Altertumsforscher den Weltbaum oder die Yggdrasilsesche wiedergegeben finden wollen, aber ohne dass sie in den betreffenden Bildern irgend eine Einzelnheit nachweisen konnten, die bestimmt auf das nordische Mythusbild und nur auf dies hinwiese. Auf dem Stein von Gosforth in Cumberland hat Stephens (Aarböger f. nord. Oldkynd. S. 508. 1884 S. 11 und 26) den nordischen Weltbaum abgebildet finden wollen. Aber nichts beweist nach meiner Ansicht die Richtigkeit dieser Auffassung; man kann nicht einmal mit Grund behaupten, dass das betreffende Bild oder Ornament aus dem nordischen Heidentum stammt. Ebenso wenig kann ich auf dem Steinkreuz vom Kirchhof zu Dearham in Cumberland irgend etwas finden, was für den nordischen Weltbaum charakteristisch wäre, und was die Richtigkeit von Stephens's Meinung (a. a. O. S. 27) dartun könnte, dass wir hier »die heidnische Yggdrasilsesche als Sinnbild für Christus, der Alles, was da ist, erhält«, vor uns haben.[1])

Worsaae (Nordens Forhistorie, Kopenh. 1881, S. 106) findet in der Darstellung, die man auf dem mit einer Inschrift versehenen, bei Gallehuus gefundenen goldenen Horn im dritten Ring von oben sieht, den Drachen Níðhǫggr, der nach der Yggdrasilsesche schnappt, und zur Linken der Schlange den Hirsch bei Yggdrasill. Aber Worsaaes Erklärungen der Bilder auf dem Horn, worin er diese in engste Verbindung mit der in der Snorraedda vorliegenden Gestalt der isländischen Mythologie bringt, scheinen mir überhaupt unbewiesen, und was insbesondere die oben erwähnte Darstellung anlangt, so scheint es mir sehr zweifelhaft, ob der Gegenstand, der als Yggdrasilsesche aufgefasst wird, einen Baum vorstellen soll. Dieser Gegenstand besteht aus zwei von einander abgekehrten, aber in der Mitte sich treffenden Halbkreisen, zwischen welchen ein senkrechter, oben zugespitzter Stab aufragt. Dieser Gegenstand mit der darunter befindlichen Schlange zeigt eine vielleicht

1) Sophus Müller (Aarbög. 1880 S. 201) erwähnt es als veraltete und unwissenschaftliche Auffassung, dass Cahier und Martin (Mélanges d'archéologie 1, S. 91, 4 S. 189) auf kirchlichen Gegenständen aus romanischer Zeit 'die Midgardsschlange, Týr, den Fenriswolf und Yggdrasill' dargestellt finden wollen.

nicht zufällige Uebereinstimmung mit einer Darstellung auf einem schottischen, viel jüngeren Bildstein bei Stuart, Sculptured Stones of Scotland, vol. I, pl. XL, 2, 200 auf dem man zwei von einander abgekehrte, aber in der Mitte sich berührende Halbmonde und daneben eine Schlange sieht. Es ist somit wohl möglich, dass der Gegenstand auf dem goldenen Horn, den man als Yggdrasilsesche aufgefasst hat, gleichfalls zwei Halbmonde vorstellen sollte trotz des dazwischen emporstehenden geraden Stabes. Ebenso wenig beweisbar finde ich es, dass das schriftlose Horn von Gallehuus, wie Worsaae S. 169 will, im zweiten Ring von unten eine Darstellung der Yggdrasilsesche gebe. Ferner findet Worsaae (S. 159) auf einem nordischen Goldschmuck die »Esche Yggdrasil, umgeben von reichen, kreisförmigen Schlingfiguren, andeutend, wie die Zweige des Baumes von der Erde bis zum Himmel reichen«. Endlich bemerkt Worsaae (S. 191 f.): »Auf einigen ziemlich späten Brakteaten von Schweden, die Nachbildungen kufischer Münzen sind, ist der Baum Yggdrasil offenbar zwischen heiligen Zeichen am Rand der Brakteaten ausgeprägt. In grösserem Maassstab ist Yggdrasil mehrere Male neben Freyszeichen wiederholt auf einem auf Fejø bei Lolland gefundenen Silberbecher aus dem 8. oder 9. Jahrhundert, der mit vielen verschlungenen Ornamenten geschmückt ist; im Wipfel des Baumes sitzen an éiner Stelle zwei Vögel, ein Habicht und ein Adler, während daneben Thors Adler, Óđins Rabe und Freyas Katze dargestellt sind.« Ich vermisse auch hier den Beweis oder schwerwiegende Wahrscheinlichkeitsgründe dafür, dass die erwähnten Bilder vorstellen sollen, was Worsaae in ihnen findet.

S. 509.

In Deutschland habe ich keine Spur eines heidnischen Mythus von Wodans Hängen am Weltbaum gefunden. Otfrids Worte und die des mittelhochdeutschen Rätsels über das Kreuz, sind, wie ich oben gezeigt habe, nicht von einem heidnischen Mythus ausgegangen, sondern einzig und allein von den christlichen Vorstellungen des Mittelalters.

In siebenbürgischen Sagen hat Schullerus in Paul-Braunes Beiträgen XII, S. 256 und 258 Anm., und Schuster im Archiv

des Vereines für siebenb. Landeskunde N. F. IV (Cronstadt 1870). S. 270 und 277 Spuren von Wodan (Oden) als dem Gott der Galgen zu finden geglaubt. Aber wenn hiefür nichts Anderes als Begründung angeführt werden kann, als dass der schneeweisse Riese, der nach einer siebenbürgischen Sage sich in einem Berg aufhält, einen Galgen im Wappen führt, und dass der Teufel in anderen Sagen in Verbindung mit Galgen und Gehenkten (Schuster a. a. O.) vorkommt, so beweist dies nur, wie wenig es für manche S. 510. deutsche Mythologen bedarf, um deutsche Märchen und Sagen aus der Gegenwart mit alten norwegischen und isländischen Mythen in Verbindung zu bringen.

Jacob Grimm hat mit der Yggdrasilsesche einen von den Sachsen zu Karls des Grossen Zeit verehrten 'truncus ligni non parvae magnitudinis in altum erectus' in Verbindung gebracht, der Irminsûl hiess, ein Wort, das im Mittelalter durch 'universalis columna, quasi sustinens omnia' (Grimm D. Myth. 106), oder wo das Wort ohne unmittelbaren Zusammenhang mit dem Heidentum der Sachsen vorkam, mit pyramis, colossus, altissima columna (Grimm S. 104) erklärt wurde. Aber die Vorstellung von Irminsûl steht der von der Yggdrasilsesche nicht so nahe, dass wir Grund hätten, irgend eine historische Beziehung zwischen beiden anzunehmen.

Gilt es, die Frage zu beantworten, ob der Mythus von der Yggdrasilsesche auch ausserhalb des Nordens bei anderen germanischen Völkern, insonderheit bei den Deutschen, bekannt war, so muss man sich zuerst darüber Rechenschaft geben, was das Besondere und das Wesentliche an diesem Mythus ist, das was ihn namentlich vor heidnischen Mythen über wunderbare Bäume bei anderen Völkern auszeichnet. Dies finde ich darin, dass der oberste Gott sich selbst durch Hängen am Weltbaum geopfert, und dass dieser Baum davon seinen Namen bekommen hat. Fragen wir in diesem Sinn, ob der Mythus von der Yggdrasilsesche bei den heidnischen Deutschen bekannt war, so muss die Antwort lauten: keine Spur hievon findet sich. Die Erzählung von Óđins Hängen am Baum als Opfer, wornach dieser Baum seinen Namen Yggdrasilsesche bekam, die Verbindung, in welcher das Opfer des Hängens auftritt, und die religiöse Bedeutung, die

ihm beigelegt wird, ist, wie ich wiederholen muss, der sichere Beweis dafür, dass der Yggdrasilsmythus sich bei den Nordleuten in der letzten heidnischen Zeit unter Einwirkung christlicher Ueberlieferungen entwickelt hat und lässt sich auf andere Weise nicht befriedigend erklären.

Mit diesem festen Halt ist uns das Recht gesichert, auch bei anderen Gliedern des Yggdrasilsmythus christliche Einwirkung anzunehmen, was sich wohl mit der Auffassung verträgt, dass mehrere uralte germanische Vorstellungen von heiligen oder wunderbaren Bäumen auch mit zu der Entwicklung des Bildes vom nordischen Weltbaum beigetragen haben. Mehrere dieser Glieder, die ich für minder eigentümlich oder beweisend halte, mögen in historischem Zusammenhang mit Vorstellungen stehen, die bei den Deutschen und anderen verwandten Völkern vorkommen, oder weisen auch auffallende Aehnlichkeit mit Phantasiebildern auf, die sogar bei entfernten Völkerstämmen vorgefunden wurden, und bei denen kein genügender Grund vorzuliegen scheint, historischen Zusammenhang mit dem nordischen Mythus anzunehmen. So kennt die Volksdichtung in fernen Ländern Bäume, die von der Erde oder von der Unterwelt zum Himmel ragen; Bäume, deren Zweige sich weit über die Erde breiten; Bäume mit goldenen Blättern; Wunderbäume über heiligen Quellen; Bäume, die im Reiche der Götter grünen und von denen honigartige Flüssigkeit träufelt; Bäume, an die das Leben der Menschen auf die eine oder andere Art geknüpft ist; einen Baum, der die Erde trägt; oder endlich einen riesengrossen Baum, an dem eine Schlange hinankriecht, um die Jungen eines Riesenvogels zu fressen, der sein Nest im Wipfel des Baumes hat. Solche Phantasiegewächse haben zum grossen Teil verschiedene Entstehung, Ausgestaltung und Bedeutung; um letzterer auf die Spur zu kommen, muss man in jedem einzelnen Fall die Verbindung, in welcher das betreffende Gewächs vorkommt, genau untersuchen. Solche Untersuchungen liegen hier nicht in meinem Plan, wie ich dazu auch nicht die erforderlichen Kenntnisse besitze; ich will im Folgenden nur einzelne Bemerkungen mitteilen über einige fremde, mythische Vorstellungen oder Märchenzüge, die man früher mit der Yggdrasilsesche in Verbindung gebracht hat, und aus welchen man auf das Vorhanden-

S. 511.

sein des Yggdrasilsmythus bei den heidnischen Deutschen geschlossen hat.[1])

S. 512. Ich werde mich hiebei durchweg auf reiche Mitteilungen von Professor Moltke Moe stützen.

Obwohl nämlich der Yggdrasilsmythus nach dem Obigen bei den heidnischen Deutschen nicht wohl bekannt gewesen sein kann, finden wir doch in Deutschland Vorstellungen, welche den ursprünglich nordischen Vorstellungen, die im Yggdrasilsmythus mit fremden, christlichen Elementen verschmolzen sind, entsprechen, und in verwandschaftlicher Beziehung zu ihnen stehen. Der nordische Weltbaum setzt z. B., wie schon oben erwähnt, voraus, dass man im Norden von uralter Zeit her heilige Bäume verehrte. Diese standen gerne über heiligen Quellen und in der Nähe eines Tempels oder eines anderen Heiligtumes, wo Gottesverehrung gepflegt wurde. Die heiligen Bäume dachte man sich oft als Wohnsitze übernatürlicher Wesen, denen man schützenden oder vorausbestimmenden Einfluss auf das Menschenleben zuschrieb. Unter den heiligen Bäumen hielt man oft auch Dingversammlungen. Manche Zeugnisse sprechen dafür, dass dieser oben hervorgehobene Glaube und Brauch auch bei den heidnischen Deutschen allgemein war.[1])

Im Norden schrieb man der Yggdrasilsesche Einfluss auf die Fortpflanzung des Menschengeschlechtes und die Geburt der Kinder zu. Fjǫlsvinnsmál 22 heisst es, wie es scheint vom Mímisbaum, dass man von seiner Frucht nehmen und ins Feuer legen soll; dadurch werden Frauen in Kindsnöten erlöst werden. Hiemit vergleicht Mannhardt (Baumkultus 56) den schwedischen Volksglauben,

---

S. 511. 1) Grimm (D. Myth. Nachträge S. 237) teilt eine deutsche Sage mit, die erzählt »von dem uralten drudenbaum auf dem gipfel des Harberges bei Plankstetten in Franken, dass seine blätter zu zeiten goldne tropfen fallen liessen, milch aus seinen wurzeln flösse und ein von einem drachen bewachter schatz unter ihm läge. auf dem baume sässe ein grosser schwartzer vogel, der wenn man den schatz heben wollte, seine flügel zusammenschlüge und sturm erregte«. (?) Aber Grimm bezeichnet selbst, offenbar mit Recht, diese Sage als verdächtig.

S. 512. 1) S. u. A. Mannhardt 'Der Baumkultus der Germanen', z. B. S. 54—58, wo die Ansicht entwickelt wird, dass das vårdträd, der Baum eines Schutzgeistes, das Urbild der Weltesche sei.

den Hyltén-Cavallius aus Småland mitteilt, dass Frauen in Kindsnöten die Arme um das vårdträd schlingen, um leichte Entbindung zu erlangen, und den dänischen Volksglauben, dass der Hollunderbaum am Haus den Frauen in Kindsnöten hilft. Die Wirkung, welche in den Fjǫlsv. der Frucht des Mímisbaumes zugeschrieben wird, lässt sich auf der anderen Seite aus christlichen Vorstellungen vom Lebensbaum erklären. In der Offenbarung 22, 2 heisst es, dass der Lebensbaum nach jedem Monat zwölf verschiedene Arten von Früchten trägt, und dass die Blätter desselben zur Heilung der Völker dienen. Diess konnte leicht zu der Vorstellung führen, dass die Früchte des Lebensbaumes befruchtend waren und auf die Entbindung der Frauen heilsam wirkten. Der Glaube, dass die Frucht vom Baum der Erkenntniss und des Lebens Frauen schwanger machte, ist in meiner Abhandlung »Iduns Aebler« im Arkiv f. nord. Filol. V 37 belegt.

S. 513.

Der Einfluss, den die Yggdrasilsesche auf die Entstehung und Fortpflanzung des Menschengeschlechtes hatte, scheint auch darin ausgesprochen, dass der erste Mensch, der aus einem Baum geschaffen wurde, Askr, Esche, heisst. Der auf windigem Baum geopferte Óđinn fällt vom Baum, keimt, wohl in der Tiefe bei Mímis Quelle, und wächst wie ein neugeborenes Kind zu neuem Leben auf. Hiernach scheint der wiedergeborene Óđinn als eine vom windigen Baum gefallene reife Frucht. Diese Vorstellungen haben, wie oben gezeigt, Voraussetzungen in fremden Mitteilungen von Christen. Auf der anderen Seite aber stehen sie in Verbindung mit ächten germanischen Vorstellungen, wornach neugeborene Kinder von oder aus Bäumen kommen.

Nach deutschem Volksglauben in Siebenbürgen kommen die Kinder von der 'Bäschmoter' (die als Teufelsmutter aufgefasst wird). Sie gräbt sie unter einem grossen dicken Baum im Wald hervor oder zieht sie aus ihrem Brunnen, der unter einem grossen Baum sich befindet. Oft nimmt sie Kinder wieder zu sich, besonders wenn sie nicht brav sind.[1]) Denselben Volksglauben

1) Schuster, Archiv f. siebenb. Landesk. N. F. IX. S. 251) führt diese Vorstellungen auf Hel zurück. Den grossen Baum fasst er als den Weltbaum, unter dessen einer Wurzel, die zu Hel nieder geht, die Quelle Hvergelmir ist, »von welcher alles Leben kommt, zu welcher alles Leben zurückfliesst«.

weist mir Professor Moltke Moe bei vielen germanischen Stämmen nach.

In Ostfriesland und in mehreren Gegenden Hollands ist es allgemeiner Volksglaube, dass die neugeborenen Kinder aus einem alten, grossen hohlen Baum tief in einem grossen Wald, kommen, und man braucht den Ausdruck 'Kinder aus dem hohen Baum holen' (bern ut'e héage béam helje) für 'Kinder zur Welt bringen'.[2]) Vom »heiligen Baume« bei Nauders in Tirol werden die neugebornen Kinder, besonders aber die Knaben, geholt.*) Im Lucernergebiet kommen die Kinder meist aus irgend einem morschen, hohlen Baumstrunk, aus »einem hohlen Stocke« im Walde.**) In Hessen holen die Frauen die Kinder von einer schönen, grossen Linde. Wenn man dort das Ohr an die Erde legt, hört man nach Einigen einen Brunnen in der Erde rauschen.***) Aehnliche Vorstellungen finden sich anderwärts weit über die Erde verbreitet.[3])

Schuster scheint mir eine einseitige und irreführende Methode zu verfolgen, wenn er, so gut wie ohne einen Seitenblick nach rechts oder links, siebenbürgische Märchen unmittelbar mit isländischen Mythen verbindet, welche er ohne Weiteres als urgermanisch betrachtet.

S. 514. In einem siebenbürgischen Märchen vom starken Hans kommt ein Baum in der Unterwelt vor, der mit seinem Wipfel zur Oberwelt hinaufragt. Hans klettert sieben Tage lang an diesem Baum hinauf. Oben sieht er ein Nest mit jungen Vögeln. Eine Schlange

S. 513. 2) J. Halbertsma, Lexicon Frisicum, s. v. béam.

3) Die ursprünglich christliche Sage vom dürren Baum, der vor einer furchtbaren Schlacht grünen oder emporwachsen soll, will ich hier nicht untersuchen.

*) J. V. Zingerle, Sagen, Märchen und Gebräuche aus Tirol 1859, Nr. 176, S. 110. Vgl. Wolf, Zeitschr. f. d. Mythologie II, 345.

**) Alois Lütolf, Sagen, Bräuche und Legenden aus Lucern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug, 1865, S. 550.

***) J. W. Wolf, Hessische Sagen, 1853, S. 13. (Nr. 15). J. W. Wolf (Beiträge zur deutschen Mythologie I, 170) belegt den Glauben an einen Kinderbaum aus den Rheinlanden und aus Belgien. Vgl. A. Kuhn, Westfälische Sagen I, 241 mit Hinweisungen auf andere Sammlungen. Pfannenschmid, German. Erntefeste, S. 132.

kriecht den Baum hinan und will die Vögelchen fressen. Diese rufen Hans um Hilfe an. Er zermalmt nun mit seiner Keule der Schlange den Kopf. Der alte Vogel kommt herzugeflogen und verschlingt den Hans, als er ihn blutig sieht, aber als die Jungen den alten Vogel davon benachrichtigen, dass Hans sie gerettet hat, speit der Vogel ihn wieder aus, schöner als vorher und bringt ihn auf die Oberwelt. Schuster setzt voraus, dass dieses Märchen von den Sachsen in Siebenbürgen aus ihrer älteren Heimat in Mitteldeutschland mitgebracht worden sei, und dass die oben erwähnten Züge in diesem deutschen Märchen aus einem urgermanischen Mythus vom Weltbaum stammten, der mit dem von den Isländern aufgezeichneten Mythus identisch gewesen sei. In dem grossen Baum, an dem Hans emporklettert, sieht Schuster (S. 292 f.) die Yggdrasilsesche, der Riesenvogel im Wipfel des Baumes ist nach ihm gleich dem Adler im Wipfel der Yggdrasilsesche, und in der Schlange, welche die Jungen des Riesenvogels fressen will, findet er den Níðhǫggr, mit welchem der Adler in Feindschaft lebt.

Aber die angeführten Märchenmotive des Riesenvogels, welcher den Helden des Märchens trägt, und der Schlange sind keineswegs ausschliesslich oder ursprünglich germanisch. Sie kommen bei vielen Völkern in Osteuropa vor und können von hier aus in Asien bis nach Indien verfolgt werden. Die Motive sind nach Moltke Moe unzweifelhaft orientalischen Ursprunges. Sie haben sich wiederholt an den wunderbaren Vogel der Perser, an Simurg, geknüpft, und schon in den Erzählungen von dem indischen mythischen Vogel Garuda der in Feindschaft mit den Schlangen lebt, finden sich mehrere der im erwähnten Märchenzug verbundenen epischen Elemente. In den verschiedenen Formen des Märchenzuges vom Riesenvogel und der Schlange findet sich nach Moltke Moe lange nicht immer der Baum; namentlich in den morgenländischen Versionen ist er seltener. Zuerst war der Baum in diesem Märchen als gross oder riessengross aufgefasst; erst spät als ein Baum, der aus der Unterwelt zum Himmel hinauf reicht. Moltke Moe betrachtet den Baum als ein Ergebniss der epischen Ausgestaltung der Fabel und meint, dass er ursprünglich mit dem im Volksglauben vieler Nationen vorkommenden Himmelsbaum

S. 515.

oder dem Baum der Unterwelt, der eine Stiege zwischen zwei Welten bildet, nichts zu thun habe.

Hiernach stammt also der siebenbürgische Märchenzug vom Riesenvogel, der sein Nest in einem grossen Baum hat, und dessen Jungen eine Schlange fressen will, nicht aus einem urgermanischen Mythus, sondern mittelbar aus einer persischen oder indischen Fabel. Es besteht allerdings eine äussere Aehnlichkeit zwischen diesem Märchenzug und dem des isländischen Mythus, dass im Wipfel der Yggdrasilsesche ein Adler sitzt, von dem zur Schlange Níðhǫggr, die an der Wurzel der Weltesche nagt, Haderworte hinabgebracht werden.[1]) Hat aber diese Aehnlichkeit ihren Grund in historischem Zusammenhang, so kann dieser nach der obigen Auseinandersetzung, nur so verstanden werden, dass der nordische Mythus von dem von Haus aus morgenländischen Märchenzug darin beeinflusst ist, dass er in den Wipfel der Weltesche einen Adler setzt, der ein Feind der Schlange an der Wurzel des Baumes ist. Es scheint jedoch sehr zweifelhaft, ob der orientalische Märchenzug in Westeuropa so früh bekannt gewesen ist, dass er den in den Grímnismal vorkommenden mythischen Zug beeinflussen konnte. Ich halte es für wahrscheinlicher, dass hier kein historischer Zusammenhang stattfindet. Dasselbe ist wohl in Bezug auf eine bei dem griechischen Dichter Nonnos (40, 473) mitgeteilte Sage von der ambrosischen schwimmenden Insel, auf welcher später Tyrus erbaut wurde, der Fall. In dieser Sage kommt folgender Zug vor, den mehrere Gelehrte mit dem nordischen Mythusbild zusammengestellt haben, welches uns den Adler im Wipfel der Weltesche und seine Feindin die Schlange an der Wurzel des Baumes zeigt. Oben in den Zweigen eines Oelbaumes, welcher der Athene geheiligt ist, sitzt ein Adler; Feuerfunken sprühen vom Baum, und ihn umkreist eine Schlange, Augen und Ohren dem Adler zugewendet. Oben habe ich für den Adler im Wipfel der Weltesche und für die Schlange an ihrer Wurzel andere Anknüpfungen gefunden; s. S. 452—473 [480 ff.].

S. 515. 1) Auch v. Hahn hat in seinen griechischen und albanesischen Märchen (II, S. 257 und 297) den Märchenzug mit dem isländischen Mythusbild verglichen.

Nach dem siebenbürgischen Märchen »Der Totengräber im Himmel« bei Fr. Müller Siebenbürgische Sagen, 2. Aufl., Nr. 74 [1. Ausg. Nr. 57], begleitet ein Totengräber einen verstorbenen Jüngling in das Totenreich. Sie kommen zum Paradies, das als eine neue Welt mit neuem Himmel und neuer Sonne geschildert wird, und der Totengräber sieht vom Fenster des Himmelsschlosses aus einen grossen Garten mit einem riesengrossen Baum. Von ihm fallen drei goldene Blätter, jedes mit einer Stunde Zwischenraum, wie es ihm scheint, aber in Wirklichkeit je nach Verlauf von hundert Jahren. Zwischen jedem Blattfall sieht der Totengräber drei verdammte Paare. S. 516.

Auch den Baum dieses Märchens lässt Schuster (S. 284 f.) mit Unrecht von einem vermeintlich urgermanischen Weltbaum stammen, der dem Baum mit goldenen Blättern im isländischen Mythus entsprochen habe.

Moltke Moe weist den gleichen Märchenzug bei J. Kamp Danske Folke æventyr, Kjh. 1879, Nr. XVI S. 173 ff. 'Dödningen' (der Tote) nach. Hier wird vom Besuch eines Lebenden in der Totenwelt erzählt, der Tote verlässt seinen Gast bei einer 'mächtig grossen Linde, die ihre Zweige über ihnen ausbreitete, und sagte, nun solle er, während er da sitze, darauf achten zu zählen, wie oft die Linde ihr Laub wechsle'. 'Endlich, als die Linde dreihundert mal das Laub gewechselt hatte, kam der Tote zurück.' Der Mann gelangte heim, war aber dreihundert Jahre fort gewesen. In einer abgeschwächten Variante bei 'Arne, 48 Fortællinger, Sagn og Eventyr indsamlede i Slagelse-Egnen' 2. Auflage, Khg. 1871 S. 39, ist es ein Kirschbaum, der alle 100 Jahre blüht.

In diesem Baum in der Totenwelt hatte ich eine eigentümliche Anwendung des Lebensbaumes im Paradies gefunden. Ich hatte vermutet, dass das Motiv, dass ein Lebendiger vom Fenster des Himmelsschlosses aus den Baum sieht, vielleicht in historischer Verbindung mit der legendarischen Erzählung steht, dass Seth noch lebend durch die Pforte des Paradieses schaut und darin den Baum des Lebens und der Erkenntniss erblickt. Es mag bemerkt werden, dass der Baum in dem einen dänischen Märchen eine Linde ist, wie der Baum in dem dänischen Lied von Sveidal eine solche ist.

Moltke Moe hat mir über das siebenbürgische Märchen u. a. noch das Folgende mitgeteilt. Der Baum wird im Lauf der Erzählung (S. 49) »Baum des Lebens« genannt. Die ganze in dem Märchen gegebene Schilderung des jenseitigen Lebens ist von den christlichen (orthodoxen und apocryphen) Schilderungen des neuen Jerusalem beeinflusst. Darin hat auch der Baum des Märchens seinen Ursprung. Das Märchen weist auf die Adamslegende zurück. Der Totengräber bekommt eins der gefallenen Blätter mit sich in die Welt der Lebenden zurück. Dies Blatt entspricht den wohlriechenden Kräutern (odoramenta), welche Seth nach der Vita Adae § 43 vom Paradiesthor zurückbringt. Diese odoramenta sind aus der Vita Adae auch in die Kreuzlegende übergegangen. Bei Arne S. 39 wird erzählt, dass der Tote und der Lebende in der jenseitigen Welt, bald nachdem sie in diese hineingekommen sind, eine übereiste Quelle sehen. »Diese Quelle gefriert nur alle hundert Jahre« sagte der Tote. Aehnlich heisst es in der Vita Adae § 29, dass der Engel Michael, als er den Adam, der einen Besuch im Paradies abgelegt hat, wieder zurückführen soll, »tenens in manu sua virgam tetigit aquas, quae erant circa paradisum, et gelaverunt«. Die dänische Version bei Kamp hat einen Mühlstein, der über dem Kopf des Besuchenden schwebt. Ein entsprechender Zug wird im 'Christlichen Adamsbuch des Morgenlandes' (ed. Dillmann, S. 42—44) von Adam und Eva erzählt.

Die folgende vom Märchen unabhängige epische Entwickelung der jüdisch-christlichen Vorstellung vom Lebensbaume findet sich bei den Muhammedanern.

S. 517. Ein Baum hat so viele Blätter als Menschen sind; auf jedem Blatt steht der Name eines Menschen. Bei jeder Geburt sprosst ein Blatt hervor, und stirbt Jemand, so welkt oder fällt sein Blatt ab.

Noch ein siebenbürgisches Märchen lässt Schuster (S. 293 f.) von einem vermeintlich urgermanischen Weltbaum, der mit der Yggdrasilsesche eins war, herstammen. In dem Märchen 'Der Wunderbaum' sieht ein Hirtenbub eines Tages auf dem Felde einen wunderschönen grossen Baum. Er klettert an dem Baum hinauf und kommt nach neun Tagen zu einem grossen Platz mit vielen Schlössern von Kupfer und dabei einem Kupferwald. Im höchsten

Baum sitzt hier ein kupferner Hahn, und an der Wurzel des Baumes rinnt eine Quelle mit flüssigem Kupfer. Höher oben in dem Riesenbaum findet der Knabe entsprechende Gegenstände aus Silber und zu oberst von Gold. Zum Schluss geht die Erzählung über in das Märchen von der Jungfrau auf dem Glasberg.

Aber auch bei diesem Märchen ist die von Schuster angenommene unmittelbare Verbindung mit einem urgermanischen Weltbaum sicherlich verfehlt. Man hat allen Grund zu glauben, dass die siebenbürgischen Sachsen dieses Märchen in ihrer jetzigen Heimat von Nachbarn überkommen haben, da das Märchen nach Moe nur im südöstlichen Europa allgemein verbreitet ist, wo es sich namentlich bei slavischen Stämmen findet. Dieser wunderbare Baum ragt in anderen Formen des Märchens bis zum Himmel empor; er tritt zum Teil als Baum mit goldenen Aepfeln[1]) oder als Sonnenbaum auf. In einigen Formen des Märchens bekommt der Mensch, der in den Wipfel des wunderbaren Baumes hinaufklettert, oben Wundergaben, zum Teil von einem göttlichen Wesen. Hiedurch werden wir zu dem weit verbreiteten Märchen von dem Menschen, der an einer Erbsenranke oder einem ähnlichen Gewächs S. 518 zum Himmel hinauf klettert und dort wunderbare Gaben mitgeteilt erhält, übergeleitet.

Dieses Märchen, das in späterer Zeit zu einem Lügenmärchen wurde, ruht auf derselben Grundlage oder geht von wesentlich denselben Vorstellungen aus wie viele bei wilden oder niedrig stehenden Völkerstämmen in verschiedenen Weltteilen vorkommende Erzählungen, worin Menschen von der Unterwelt oder der Erde aus zum Himmel an einem Baum oder einer Schlingpflanze emporklettern. In einigen dieser Erzählungen kehrt der Kletterer vom Himmel mit segensreicher Belehrung zurück.

S. 517. 1) Simrock und mehrere andere deutsche Gelehrte glaubten einen Abkömmling eines vorgeblich urgermanischen Mythus von dem Weltbaum in einem deutschen Märchen von einem Baum der goldene Aepfel trägt, zu finden. Aber dieses Märchenmotiv findet sich weit über die germanische Völkerwelt hinaus, und dass es nicht aus einem urgermanischen Mythus stammt, glaube ich mit Moltke Moes Beistand in meiner Abhandlung 'Iduns Aebler' im Arkiv f. nord. Filol. V 1 ff., namentlich S. 13—19 bewiesen zu haben.

Im Zusammenhang mit den oben besprochenen Märchen will ich hier in aller Kürze die Auffassung des Yggdrasilsmythus erwähnen, die W. Schwartz[1]) in mehreren Abhandlungen geltend gemacht hat.[2]) Er versuchte zu zeigen, dass der Mythus von der Yggdrasilsesche seinen Ursprung in der Vorstellung von der Sonne als einem Baum habe. Der Urđborn wird ihm eine himmlische Regenquelle; die Schwäne, die auf ihm schwimmen, zu den fliegenden Wolken, wie auch die Nornen als Wolkenjungfrauen aufgefasst werden. Der Adler auf der Esche wird zur Gewitterwolke. Die Schlangen, die an der Esche nagen, sollen die gezackten Blitze sein, die unter einem anderen Bilde als Hirsche betrachtet würden. Ja, Óđinn der an der Esche hieng, soll auch S. 519. ursprünglich nur ein poetisches Bild für die hängenden Wolken gewesen sein. Ich kann mich dieser Auffassung von Schwartz nicht anschliessen. Er beurteilt die mythischen Gedichte, aus welchen wir die Kenntniss des Yggdrasilsmythus schöpfen, nicht richtig. Für ihn sind Hrafnagaldr Óđins und die Vǫluspá gleich gute Autoritäten. Und doch zeigt Sprache, Ausdruck und Versmaass, dass das erstgenannte dieser zwei Gedichte aus einer so

S. 518. 1) Verwandt mit Schwartz's Erklärung des Yggdrasilsmythus, aber nach meiner Meinung weniger einseitig, ist die von H. Pfannenschmidt 'Germanische Erntefeste im heidnischen und christlichen Cultus' Hannover 1878. S. 137—38 und in der Note hiezu S. 430 gegebene. Er hebt mit Bezug auf den Yggdrasilsmythus richtig hervor, dass er aus verschiedenartigen Elementen besteht. Der Mythus vom Sonnenapfelbaum ist nach ihm die mythische Formel für die lebengebende Sonne, während der Yggdrasilsmythus seine Grundlage in der Vorstellung vom Wolkenhimmel als einem Baum habe; er soll die mythische Formel für das belebende Wasser sein. Im Hirsch Eikþyrnir sieht Pfannenschmidt die Sonne unter einem anderen mythischen Bilde betrachtet. Elard Hugo Meyer, Indogermanische Mythen II (Berlin 1887), S. 588 f. sieht in dem Yggdrasill ein altindogermanisches Mythenbild, das ein immer feuchtes Wolkengebilde bezeichnet.

2) S. u. A. seine Abhandlung 'Der himmlische Lichtbaum' in der Z. f. Ethnologie Berlin 1881, besonders S. 139—84. 'Die poetischen Naturanschauungen' Berlin 1879, bes. II, 38—41. Bemerkungen von Schwartz in Steinthals und Lazarus's Zeitschr. für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft XVIII, 412 f., XIX, 69. Namentlich aber 'Der indogermanische Volksglaube', Berlin 1885.

späten Zeit stammt, dass es hier keine Autorität haben, und dass es nicht als Quelle für die Kenntniss eines heidnischen Mythus benützt werden kann. Auch gibt Schwartz die Ausdrücke vom Weltbaum in den mythischen Gedichten nicht überall genau wieder. Er hat auch das Auge nicht genügend offen gehabt für die religiöse, moralische Bedeutung des Mythus von der Yggdrasilsesche. Diese Bedeutung ist in den Mythendichtungen, welche die Esche erwähnen, unverkennbar. Wenn die Vorstellung von hängenden Wolken, so wie Schwartz annimmt, sich zu einem Mythus von einer Person, die an einen Baum gehängt wurde, entwickeln könnte, dann müsste man erwarten, dass diese Person ein Dämon wäre, ein Feind der Götter, nicht der oberste Gott. Bei Schwartz's Auffassung erklärt sich nicht, dass der Baum 'der beste' heisst; man sollte eher erwarten 'der schlimmste, der verfluchte', wenn der oberste Gott daran gehängt wurde. Bei der besprochenen Auffassung erklärt sich ferner die religiöse Bedeutung nicht, welche dem Hängen des Gottes beigemessen wird, so dass er erst nachdem er sich ihm selbst am Baum geopfert hat, magische Kraft erhält, wodurch er die ganze Natur bezwingt. Diese Bedeutung kann nach meiner Meinung nur aus christlichem Einfluss erklärt werden.

Man muss jedoch Schwartz gegenüber einräumen, dass sich in der Tat die Sonne in volkstümlicher Dichtung unter dem Bilde eines Baumes spiegelte, und dass aus einer solchen Betrachtungsweise auch bei den Nordleuten ein Mythus entstehen konnte, wie sie anderwärts sich zu einer mythischen Dichtung entwickelte. Schwartz führt ein kleinrussisches Rätsel an, dessen Auflösung 'die Sonne und ihr Licht' ist: »Es steht ein Baum mitten im Dorf, in jeder Hütte ist er sichtbar.« Als Seitenstück hiezu kann folgendes schon früher gedruckte Rätsel angeführt werden, das ich in Skafsaa im obern Telemarken hörte:

»Daer stænd eitt tre i Billingsberje[1]) aa drjuper[2]) utivi eitt hav. Hennes greiner lyser som gull; du gjeter de 'kje idag? S. 520.

S. 520. 1) Dieser Name darf kaum aus dem Zwergnamen Billingr erklärt werden. In Westgötland ist ein Bergrücken mit Namen Billingen. Ebenso heisst ein Berg in Österdalen Bellingen d. i. der Zwilling (Zwiesel).

2) Ursprünglicher wohl *drúpr*, d. i. 'hängt über'.

('Es steht ein Baum in Billingsberg und träufelt über ein Meer'. 'Seine Zweige leuchten wie Gold; du errätst es wohl heute nicht?' Die Auflösung ist 'die Sonne'). [3])

Professor Moltke Moe teilte mir folgendes Seitenstück hiezu mit. Eine Variante aus Vinje im oberen Telemarken lautet: De stænd eitt tre paa Bronkeberg[4]) de skyggjer ivi hav, nappen[5]) kastar roue gull — gjet paa hot de va'![6]) (Es steht ein Baum auf Bronkeberg, der beschattet das Meer, der Wipfel wirft rotes Gold — rat was ist das?).

Bei A. Bielenstein, 1000 lettische Rätsel (Mittau 1881), Einleitung, S. 19 ist folgendes russische Rätsel abgedruckt: »Es steht eine alte Eiche; auf der Eiche sitzt ein Vogel mit einer Sichel. Niemand kann den Vogel greifen, weder ein König noch eine Königin oder ein schönes Mädchen.« Die Auflösung ist: »Die Sonne am Himmel«.

Hier ist also die Sonne unter dem Bilde eines Vogels dargestellt, und der Himmel ist der Baum, auf welchem dieser Vogel sitzt. Aber Bielenstein (S. 19) vermutet, dass die Sichel früher als Mond aufgefasst worden sei, und dass die Eiche also den Nachthimmel bedeutet habe, der Vogel aber die untergehende Sonne. [7])

Bezüglich der Vorstellung von einem Sonnenbaum weist Moltke Moe ferner auf Heinrich von Wlislockis 'Märchen und Sagen der transsilvanischen Zigeuner' (Berlin 1886 Nr. 8).

S. 520. 3) Verwandt ist das färöische Rätsel von der Sonne und den Sonnenstrahlen: Strengir standa á høgum fjalli, standa út á hav; krónan er af reydar gulli; git mar hvat tad var ('Stränge' stehen auf hohem Berge, erstrecken sich ins Meer hinaus; die Krone ist von rotem Golde; rat mir was das war). Antiqu. Tidskr. 1849—51 S. 316, Nr. 5.

4) Brunkeberg in der Pfarrei Kviteseid, Obertelemarken.

5) eigentlich 'der Knopf' = knappen.

6) Ein nahe verwandtes Rätsel bei Christie, Norska Gaator, herausg. v. Kr. Janson, S. 6, Nr. 6. Dat stend ei stong i bratte beng ok sluter utyver havet med raude gull og kaapa paa? (Es steht eine Stange auf jähem Berg und hängt über das Meer, mit rotem Gold und Mantel darüber). Auflösung: die Sonnenstrahlen beim Sonnenuntergang.

7) In der Form des russischen Rätsels, die bei Ralston, Songs of the Russian People, S. 349, mitgeteilt wird, ist die Sichel nicht erwähnt.

Auch andere Naturphaenomene am Himmel oder in der Luft S. 521. können von der Volksphantasie unter dem Bilde eines Baumes zur Veranschaulichung gebracht werden. So der Regenbogen (vebogjen). Johannes Skar hat in Austad, in Sætersdalen, folgendes Rätsel vom Thau und Regenbogen gehört: Viaste vatni aa grunnaste, haagaste tréi aa krummaste, d. i. Weitestes Wasser und seichtestes, höchster Baum und krummster. Ein Rätsel vom Regenbogen, das in Valle in Sætersdalen, sowie in Mo, Vraadal und Kviteseid in Obertelemarken bekannt ist, habe ich in folgender Form gehört: Daer stænd eitt tre ne mæ (oder vestafyr) aa; inkje æ' de bøkji, inkje æ' de sløkji, inkje æ' de tre som hòggas[2]) ne maa, d. i. Es steht ein Baum unten am (oder westlich vom) Fluss; nicht ist es die Buche, nicht Angelica, nicht ein Baum, der niedergehauen werden kann. Ferner braucht das Landvolk an gewissen Orten in Norddeutschland den Ausdruck 'Wetterbaum' von leichten Wolkenbildungen, die man in Deutschland gewöhnlicher 'Windstreifen' nennt.[4]) In einem lettischen Rätsel findet sich das Bild eines Baumes für die Nacht.

Die Vorstellung von der Sonne als einem leuchtenden Baum oder einem Baum mit goldenen Blättern und von den Strahlen als Zweigen des Baumes, die sich zwischen Himmel und Erde ausdehnen, hat sich bei mehreren verschiedenen Völkerstämmen zu mythischen Dichtungen entwickelt. Von diesen will ich nur die lettischen Lieder hervorheben, die von Mannhardt unter dem Titel 'Lettische Sonnenmythen' in der Zeitschr. f. Ethnologie 1875, so umsichtig behandelt sind. Der lettische Dichter singt hier von einer schönen Rose, die am Meerstrand gepflanzt wird. Sie wächst zum Himmel empor, ihre Zweige reichen in die Wolken hinauf, und auf den Stengeln der Rose steigt der Mensch zum Himmel empor; da sieht er Gottes Sohn sein Rösslein satteln.

In diesen lettischen Liedern ist die innere Form der Dichtung die mythische Auffassung, sehr primitiv; die äussere Form der

S. 521. [1 und 3 fallen].

2) ò ist offenes o.

4) A. Kuhn, Z. f. vergl. Sprachforsch. I, 468. Kuhn und Schwartz, Norddeutsche Sagen Nr. 412, 427, 428. In den 'Sagen aus Westfalen' II, 86 wird 'Wetterbaum' als Name der Milchstrasse erwähnt.

Dichtung scheint dagegen verhältnissmässig jung, da die Letten kaum von alter Zeit her die Rosenkultur in solchem Umfang gekannt haben, dass diese Blume zur Trägerin der erwähnten mythischen Betrachtung der Sonne gewählt hätte werden können.

S. 522. Besondere Aufmerksamkeit verdient hier, wo die Rede von wunderbaren, mythischen Bäumen ist, eine gewaltige Eiche, die in der finnischen Volksdichtung erwähnt wird. Siehe hierüber Kalevala, öfversatt af K. Kollan; sång 2, vers 50 ff.; hierüber gab mir Professor Julius Krohn Mitteilungen auch nach ungedruckten Quellen. Diese Eiche wächst so mächtig empor, dass sie Sonne und Mond verdunkelt, und die Wolken in ihrem Lauf hemmt, weshalb sie von einem vom Meer aufsteigenden Mann abgehauen werden musste. Dieser Baum heisst 'Gottes Baum (puu jumalan)'. Von der Eiche gewinnt man nach einer Variante ewige Zauberkraft und ewige Liebe. Beim Heilen von Wunden liefert die Eiche den nötigen Balsam. Julius Krohn erklärt diese Eiche als die den Himmel verdüsternde Gewitterwolke, die vom Blitz gespalten wird. Er glaubt, dass das Bewusstsein von der Bedeutung dieser Eiche noch fortlebe, wenn in ein paar finnischen Liedern der Vers 'in der grossen Eiche Wipfel' gleichsam seine Erklärung in dem nach der eigentümlichen Ausdrucksweise der finnischen Volkspoesie darauffolgenden Parallelvers 'auf der dunklen Wolke Rand' hat. In den esthnischen Liedern ist der grosse Baum, welcher der finnischen Zaubereiche entspricht, zuweilen eine Esche. Ob der wunderbare Baum in den finnischen Liedern teilweise von dem nordischen Mythusbild beeinflusst ist, zu entscheiden, muss ich finnischen Gelehrten überlassen.

Ich will die Möglichkeit nicht leugnen, dass auch die heidnischen Vorfahren der Nordleute in uralter Zeit einen wunderbaren Baum kannten, der in einer mythischen Betrachtung von Phaenomenen in der Luft oder am Himmel, wie der Sonne mit ihren Strahlen, dem Regen oder den Wolken seinen Ursprung hatte, und dass ein solcher wunderbarer Baum einer der einheimischen Keime war, aus denen die Yggdrasilsesche emporwuchs. Aber ich vermisse den endgültigen Beweis dafür, dass es so war. Jedenfalls glaube ich im Bisherigen bewiesen zu haben, dass wir hierin nicht den wesentlichsten, geschweige denn den einzigen

Erklärungsgrund für den Yggdrasilsmythus haben. Die ethische Auffassung der Weltesche. der in den uns erhaltenen mythischen Gedichten unverkennbar zu Tage tritt, muss notwendig durch andere Faktoren bedingt gewesen sein als das erwähnte natursymbolische Bild.

VII.

S. 523.

Die Ansicht, dass der nordische Mythus von Óđins Hängen und von der Yggdrasilsesche teilweise aus den Mitteilungen von Christen über Christi Hängen, über Christi Galgen und den Lebensbaum stamme, ist nicht neu. Manche Gelehrte, u. A. Jacob Grimm[1]) haben ihr widersprochen, manche sie verfochten. Namentlich hat P. A. Munch in seiner norwegischen Geschichte (D. n. F. H. I, 1, 1852, S. 211—12) und in 'Nordmændenes ældste Gude- og Heltesagn' (1854) S. 10 die erwähnte Ansicht durch eine ausführliche Begründung unterstützt, an welche meine oben gegebene Auseinandersetzung sich nahe anschliesst. Besonders wies er auf die Strophe in den Hávamál, von Óđins Hängen, sowie auf die Bezeichnung der Weltesche wie des Kreuzes Christi als Galgen hin. Unter der Voraussetzung, dass der Mythus von Óđins Hängen und von der Yggdrasilsesche christlichen Ursprunges sei, steht der erwähnte Mythus nach Munch als ein einzelner unächter Einschub in einem sonst durch und durch einheimischen und ursprünglichen nordischen Mythensysteme. Gegen Munchs Vermutung hat Thaasen einen Angriff gerichtet in einer ausführlichen Abhandlung: 'Er Yggdrasilsmythen af christelig Oprindelse?' (1855—56) im Nordisk Universitets-Tidskrift I, 3, S. 88—144; II, 3, S. 88—109; II, 4, S. 94—122. Diese Abhandlung ist nach meinem Dafürhalten ein scharfsinniger und bedeutungsvoller Versuch eines ästhetisch fein gebildeten Denkers, vom Standpunkt der christlichen Religionsphilosophie aus den Geist der nordischen Mythologie zu erklären. Aber die Behauptung, von der Thaasen ausgeht, dass die Wissen-

S. 523. 1) Die Verbindung mit christlichen Vorstellungen wird auch in zwei ausführlichen Abhandlungen von Karl Blind 'The Teutonic Tree of Existence' in Frazers Magazin Jan. 1877, vol. XV pag. 101—117; 'Der germanische Welt- und Lebensbaum' in der Sonntagsbeilage Nr. 5 zur Vossischen Zeitung 1882, Nr. 49, 61, 73, 85 verworfen.

schaft der neueren Zeit nicht leicht einräumt, dass Mythen irgendwo sich auf Entlehnung gründen, lässt sich gegenüber den Resultaten, die jetzt gewonnen sind, z. B. über die Entwicklung der religiösen Vorstellungen der alten Griechen und über ihr Verhältniss zu asiatischem namentlich semitischem Götterdienst, nicht festhalten.

S. 524. In Hinsicht auf philologisch-historische Kritik scheint Thaasens Arbeit mir schwach. Diese Schwäche zeigt sich darin, dass er in dem mittelhochdeutschen Rätsel vom Kreuz mit den singenden Vögeln einen Beweis dafür erblickt, dass der Mythus von der Yggdrasilsesche mit seinen Tieren auch dem deutschen Heidentum angehört habe. Sie zeigt sich ferner darin, dass Thaasen in Prokops Bericht, dass die Thuliten dem Kriegsgott Menschen als Opfer hängten, und in des Tacitus Angaben über die Strafe des Hängens bei den Germanen einen Beweis dafür findet, dass der Mythus von Óđins Hängen urgermanisch sei. Die Schwäche der philologisch-historischen Kritik bei Thaasen zeigt sich endlich darin, dass er ohne Widerspruch Wiborgs Ansicht vorbringt, dass die Vǫluspá aus dem 4. oder 5. Jahrhundert stamme, und dass er ohne Begründung hiezu die Bemerkung fügt, dass die Entstehung des genannten Gedichtes kaum später als ins 6. Jahrhundert nach Christus gesetzt werden dürfe. Nun sind wohl so gut wie Alle darüber einig, dass das uns vorliegende Gedicht nicht über die zweite Hälfte des neunten Jahrhunderts hinaufgeht, und die Meisten setzen es wohl ins zehnte. Hiemit wird die ganze äussere Grundlage der Entwicklung Thaasens verrückt.

Thaasen suchte Munchs Ansicht namentlich durch den Hinweis darauf zu widerlegen, dass der Yggdrasilsmythus mit der übrigen Mythologie nicht in losem oder äusserem Zusammenhang stehe. Er sucht darzuthun, dass wir im Gegenteil in dem einen Bild des Weltbaumes die Kerngedanken der nordischen Mythologie gesammelt vor uns haben. Die Vorstellungen vom Weltbaum sind, nach der Entwicklung Thaasens, von der gleichen Lebensauffassung durchdrungen wie die Vorstellungen vom Leben der ganzen Welt, von ihrer Entwicklung und ihrem Untergang und sprechen mit gleicher Anschaulichkeit das Bewusstsein vom Eindringen der Erkenntniss und des Bösen ins Menschenleben und deren Einwirkung auf dasselbe aus: »die Notwendigkeit« (nach

dem Ausdruck Thaasens) und die Vernichtung. Wie die nordische Mythologie, im Gegensatz zur griechischen, überhaupt nicht beim Jetzt verweilt, so wird die Yggdrasilsesche in der Vǫluspá in der Weise geschildert, dass sie in Verbindung mit der Verpfändung von Óđins Auge in der Urzeit gesetzt wird und mit Ragnarǫk in der Zukunft. Yggdrasils Geschichte ist innig verknüpft mit der Geschichte der ganz übrigen Mythenwelt.

S. 525.

Es scheint mir unzweifelhaft, dass Thaasen gegen Munch bewiesen hat, dass der Yggdrasilsmythus nicht ein unächtes Einschiebsel in ein sonst von fremdem Einflusse unberührtes mythisches System sei.

Aber diese Beweisführung Thaasens kann die Ansicht nicht widerlegen, dass der Yggdrasilmythus zum Teil unter christlichem Einfluss entstanden sei, wenn man sieht, dass die Quellen, aus denen wir die Kenntniss sowohl des Yggdrasilmythus als auch des nordischen Mythensystemes überhaupt schöpfen, in einer Zeit entstanden sind, wo die nordischen Völker schon lange und stark von christlichen Nachbarn beeinflusst worden waren. Thaasens Beweisführung kann nicht bindend sein, wenn man mit mir annimmt, dass die Gedanken, welche ihren stärksten Ausdruck in der mythischen Weltgeschichte der Nordleute gefunden haben, unter Einwirkung des frühmittelalterlichen Christenglaubens entwickelt und gereift sind. Der christliche Einfluss zeigt sich in verschiedenen Abschnitten der mythischen Weltgeschichte und namentlich in den Gliedern dieser Geschichte, welche ihr ihren stark ausgeprägten ethischen Charakter gegeben haben. Er lässt sich wahrnehmen in der Schilderung der Urzeit (z. B. dem Iđafeld aus Eden); er zeigt sich unverkennbar an den Repräsentanten für das Böse, Loki, der Weltschlange und Fenrir, ebenso wie bei dem Gott der Unschuld, Baldr. Der Ragnarǫkmythus, den man die grösste Tat des heidnischen Nordens genannt hat, kann nach meiner Meinung auch nicht entstanden sein, ehe christliche Traditionen und Gedanken durchgreifenden Einfluss auf die Nordleute gewonnen hatten. Ebenso wenig können die nordischen Vorstellungen von der wiedergeborenen Welt ohne Einwirkung des Christentumes entstanden sein. Der Yggdrasilsmythus ist also nicht ein unächtes Einschiebsel in ein von fremdem Einfluss un-

berührtes urgermanisches Mythensystem. Die norröne Mythologie, wie wir dieselbe aus den mythischen Dichtungen und aus der Snorraedda kennen, mit ihrem stark ausgeprägten ethischen Charakter, mit Baldr und Loki, mit Ragnarǫk und den Muspellssöhnen und Gimlé ist sicher eine Schöpfung des nordischen Geistes; aber sie ist nicht geschaffen, bevor die Phantasie der Nordleute mit Bildern aus der christlichen Welt erfüllt war, bevor ihre Lebens- S. 526. auffassung und ihr Glaube unter dem Einfluss des Christentumes wesentlich umgestaltet und vertieft worden war. Der Yggdrasilsmythus ist also, obwohl unter christlicher Einwirkung entstanden, ein ebenso ächtes Glied der norrönen Mythologie als die Mythen von Baldr, von Loki und von den Ragnarǫk. Alle diese Mythen haben Leben nicht nur aus fremden, sondern auch aus einheimischen Quellen gezogen. In ihrer vollen Eigentümlichkeit und als Glieder eines grossen mythischen Systemes sind sie alle einzig und allein Schöpfungen des gleichen nordischen Geistes. Die Elemente in diesen Mythen, die von aussen her aufgenommen wurden, sind überall mit kühner Phantasie und kräftiger Eigenart in Uebereinstimmung mit den heimischen Elementen umgeschaffen worden.

Ein solches Verhältniss steht in der Geschichte der Mythologie ja nicht einzig da. Herakles ist ja z. B. ein ächtes und bedeutungsvolles Glied der griechischen Mythologie, und in der Entwicklung des Mythenkranzes um ihn hat sich ja hellenische Eigentümlichkeit unverkennbar geoffenbart. Aber ebenso unzweifelhaft ist es, dass der Heraklesmythus durch manche Verbindungsglieder hindurch auf semitische Vorstellungen und semitische Gottesverehrung als seine Voraussetzung hinweist.

In den Wäldern des Nordens wie Deutschlands wölbten sich über heiligen Quellen seit unvordenklichen Zeiten heilige Bäume, die gewiss schon im Altertum als Wohnsitze übernatürlicher, beschützender und das Schicksal bestimmender Wesen galten, und die mit ihrem Laubdach Männer beschatteten, die sich zum Ding versammelten, lange ehe Wikinger die Stämme gefällt hatten, die sie nach Britanniens Küste trugen. Es ist auch wohl möglich, dass die Phantasie der Nordleute schon in jenen Tagen der Urzeit einen überaus grossen, wunderbaren und heiligen Baum erschaut hatte, der nicht dieser Erde angehörte, und dass die mythische

Dichtung sich um diese Vorstellung gerankt hatte. Lange ehe genauere Mitteilungen über Skandinaviens Völker von südländischen Schriftstellern aufgezeichnet wurden, hatte diese Heiden des Nordens sicherlich durch Hängen oder Durchbohren mit Speeren Menschen dem Óđinn (Wodan), ihrem obersten kriegerischen Gott, geopfert.

Aber in dem nordischen mythischen Baum, so wie wir ihn jetzt in die Mythenwelt emporragen sehen, haben Säfte aus fremden Quellen sich mit denen vereinigt, welche aus dem heimischen Boden aufstiegen, und erst diese Vereinigung hat die volle Entwicklung des Baumes ermöglicht. Erst nachdem die Nordleute in der Wikingerzeit in vielseitigere Berührung mit ihren Nachbarn gekommen waren, und namentlich, nachdem nordische Heiden festen Fuss auf den britischen Inseln gefasst, nachdem sie dort längere Zeit kriegerischen und friedlichen Verkehr mit den eingeborenen Christen gehabt hatten, und nachdem viele von den auf den britischen Inseln sesshaft gewordenen nordischen Männern sich hatten taufen lassen, erst nach diesem Allem geschah es, dass für die heidnischen Nordleute ein mythischer heiliger Baum zu einem allumfassenden Weltbaum wurde, in welchem Symbol sie ihre mythische Auffassung der ganzen physischen und moralischen Welt zusammendrängten und veranschaulichten. Erst nachdem die christliche Lebensanschauung die nordischen Heiden beeinflusst hatte, offenbarte sich die Vergänglichkeit dieser Welt in der vermodernden Seite des nordischen Weltbaumes und in der Schlange, die an ihrer Wurzel nagte, welche sich zur Totenwelt hinab erstreckte. Erst nachdem die Skandinavier in Nordengland kreuzförmige Denkmäler mit reichen Ornamenten errichtet sahen, geschah es, glaube ich, dass ihre Dichtung das Eichhorn Ratatoskr am Weltbaum Haderworte vom Adler im Wipfel des Baumes zur Schlange aus seiner Wurzel tragen liess. Aber eine durchgreifende Bedeutung für den nordischen Mythus erhielt vor Allem die Erzählung vom Christus, der mit einem Speer durchbohrt am Galgen hieng, welcher zum Lebensbaum wurde und der sich selbst Gott dem Vater opferte, mit dem er Eins war. Erst nachdem diese Erzählung in einer Legende vor den heidnischen Nordleuten erklungen und von deren Dichtern umgeschaffen war, erst darnach

S. 527.

wusste ein nordisches Lied davon zu erzählen, dass Óđinn am Galgen hieng vom Spiess durchbohrt und sich selbst von ihm selbst geopfert, um neue Weisheit und Macht zu gewinnen, dass er vom Galgen fiel und in erneuter Herrlichkeit auferstand mit der Zauberkraft, die ganze Natur zu bezwingen; und erst jetzt wurde der heilige mythische Baum in der Kunstdichtung, nicht aber im Glauben des Volkes, zur Yggdrasilsesche.

Als das erste Jahrtausend unserer Zeitrechnung zum Ende neigte, wurde das Kreuz an Islands und Norwegens Strand auf- S. 528. gepflanzt, wo früher die Yggdrasilsesche Urđs Born beschattet hatte; und im Morgengrauen des zweiten Jahrtausends wurde das Christentum nach Uebereinkunft beratender Häupter oder auf siegreicher Könige Gebot als alleinige Staatsreligion anerkannt. Aber das nordische Heidentum, das der christlichen Staatsreligion unterlag, hatte nicht hinter den hohen Bergesrücken, die jeden Luftzug von aussen absperrten, sein Wachstum vollendet, und war nicht ausschliesslich aus heimischer Saat gesprosst. Im Gegenteil! es war draussen in der Wiege des Meeres aufgewachsen, umsaust von allen Winden, geschaukelt von Strömungen aus allen Richtungen, genährt mit Früchten aus wärmeren und reicheren Ländern, zu milderem, tieferen Sehen, und zu höherem Flug durch früher nicht gehörte Stimmen erweckt. Es war von dem gleichen lebensfrischen, willensstarken und kampflustigen Geschlecht grossgezogen, gegen dessen rasende Krieger weit umher in Westeuropas Kirchen Gebete zum Himmel stiegen. Wesentliche und hervortretende Bestandteile dieses nordischen *Heidentumes*, welches der christlichen Staatsreligion weichen musste, hatten frühere Berichte von fremdländischen Christen besonders auf den britischen Inseln zu ihren Voraussetzungen; sie waren ein, schon in den fremden Berichten stark verändertes und entstelltes, von nordischer Lebensbetrachtung, Dichtung und Denkweise umgeschaffenes, mit einheimischen Vorstellungen verschmolzenes und in heidnische Formen gekleidetes *Christentum*. Feste Wurzel hatten jedoch auch noch damals bei den nordischen Völkern, bei Frauen wie bei Männern, beim Volk wie bei seinen Häuptern, gar viele religiöse Vorstellungen, die von Geschlecht zu Geschlecht seit undenkbaren Zeiten auf dem Boden der Heimat sich vererbt hatten. Aber

verstreut, wenig und spärlich rinnend sind die Quellen, aus denen wir unmittelbare und sichere Kunde von Mythen und vom Glauben bei den nordischen Geschlechtern, die vor den Männern der Wikingerzeit gelebt haben, schöpfen können.

Excurs 13.

Bǫlþórs sonr und Óđrerir.

Hávamál 140 sagt Óđinn: »Neun kräftige Verse lernte ich von dem berühmten Sohne Bǫlþórs, des Vaters der Bestla (syni Bǫlþórs Bestlu fǫđur), und ich erhielt einen Trunk des köstlichen Methes, geschöpft aus Óđrerir.« S. 529.

Es wird hier nicht ausdrücklich gesagt, dass Óđinn den Methtrunk von dem gleichen Manne bekommt, der ihm neun kräftige Verse lehrt, und dass er ihn gleichzeitig mit dieser Belehrung erhalte; aber die Auffassung, dass dem so sei, scheint doch die natürliche zu sein. Ich nehme also an, dass Óđinn nach dem Sinn von Hávam. 140 den köstlichen Methtrunk von dem berühmten Sohne des Bǫlþórr des Vaters der Bestla erhielt. Bestla ist Óđins Mutter und die Gylfaginning nennt als Óđins Grossvater mütterlicher Seite Bǫlþorn, der ein Riese war. Daher ist fǫđur Háv. 140 als Genetiv, nicht als Dativ zu verstehen. Der Mann, der dem Óđinn neun kräftige Verse lehrte und ihm einen Trunk aus Óđreris köstlichem Meth gab, war also sein Mutterbruder und ein Riese. Man kann nicht annehmen, dass dieser Riese Suttung sein soll, bei dessen Tochter Gunnlǫđ Óđinn nach Háv. 104 f. und dem in der Snorraedda erzählten Mythus den Skaldenmeth erhielt. Denn Suttung erscheint überall, wo er genannt wird, in so feindseligem Verhältniss zu Óđinn, dass es undenkbar ist, dass irgend eine Form des Mythus ihn zu Óđins Mutterbruder und zum freiwilligen Spender des kostbaren Trunkes an Óđinn gemacht habe. Ich nehme desshalb mit Rydberg (Undersökningar i germanisk mythologi S. 259 und 274) an, dass derjenige, welcher dem Óđinn neun kräftige Verse lehrt und ihm einen Trunk von Óđreris köstlichem Methe gibt, der Riese Mímir ist, und dass dieser hier als Óđins

Mutterbruder bezeichnet ist. In der Gylfaginning cap. 15 (Sn. E. I, 68) wird erzählt, dass Óđinn zu Mímir kam und einen Trunk aus seiner Quelle forderte, den er erst nach Verpfändung seines Auges erhielt. Nach der Vǫluspá trinkt Mímir Meth aus der Quelle, in der Óđins Pfand ist. Der Háv. 140 angedeutete Mythus stimmt also mit dem Gylf. cap. 15 erzählten und in der Vspá angedeuteten Mythus darin überein, dass Óđinn von Mímer einen S. 530. kostbaren Methtrunk bekommt; und nach beiden Darstellungen bekommt Óđinn den Trunk erst nach schmerzlichem Opfer. Aber ich will auch hier auf den Mímismythus nicht näher eingehen.

Die Namen Bǫlþorn (nach der Sn. E.; im Genitiv Bǫlþórs nach Háv.) und Bestla (dies ist die richtige Namensform) stehen nach meiner Meinung nicht in ursprünglicher mythischer Beziehung zum Namen Mímir. Sie gehören von Anfang an zu mehreren mythischen Namen, die Óđins Geschlecht zukommen. Diess ergibt sich daraus, dass die Namen Bǫlþorn und Bestla mit Borr, dem Namen von Óđins Vater, und mit Buri, dem Namen seines Grossvaters (v. S.), alliterieren. Ich will hier den Ursprung aller dieser Namen nicht näher untersuchen, sondern nur andeuten, dass ich in mehreren derselben Umdeutungen fremder Namen zu erkennen glaube. Bǫlþorn bedeutet etymologisch anscheinend 'schlimmer Dorn'; þorn in der Bedeutung 'Riese' kommt in Eilifs Gudrúnarsons þórsdrápa vor (Sn. E. I, 290, 2; I, 294, 3). Bǫlþórs setzt, wenn es mehr als ein blosser Schreibfehler ist, einen Nominativ Bǫlþórr 'schlimmer þórr' voraus. In der Bezeichnung des Mutterbruders Óđins als 'Bǫlþórs sonr' vermute ich aber eine Umdeutung von 'Polluris filius', einer entstellten bei späten lateinischen Mythographen mit 'Saturnus' verbundenen Apposition.[1]) Von hier aus ist der Ausdruck in Aufzeichnungen in westeuropäischen Sprachen übergegangen; so kommt 'mac Polluir' in der irischen Erzählung von Trojas Zerstörung in The Book of Leinster 217a (Togail Troi ed. Stokes S. 1) vor.[2]) Polluris filius ist kaum, wie man vermutet

S. 530. 1) So im Mythogr. Vatic. I, 102 in den Hss.: Myth. Vat. II, 1; in der Hs. G des Fulgentius I, 2, p. 626; Myth. III p. 156, 12, und p. 160, 16 in der Hs. H. Auch der codex Gothanus hat p. 160, 16 nach Klussmann Polluris.

2) Die Umdeutung von Polluris in Bǫlþórs mag dadurch gefördert worden sein, dass die Namensform Arnórr im Altn. neben Arnþórr vorkam.

hat, eine Entstellung aus Telluris filius, sondern eher aus Poli et Telluris filius 'Sohn des Himmels und der Erde'. Dass Polluris schon von lateinischen Mythographen als Name des Vaters aufgefasst wurde, sieht man aus Myth. II, 1: Caeli vel Polluris filius.

Der Name Óđrerir bezeichnet Háv. 140 Mímis Quelle oder S. 531. die in Mímis Quelle befindliche Flüssigkeit,[1]) dagegen Háv. 107 den Meth Suttungs und in der Snorra-Edda (I, 216) den Kessel, in welchem der Skaldenmeth ist. Die Abweichung zwischen Háv. 140 und der Erzählung Háv. 104—10, wornach Óđinn den Skaldenmeth erwirbt, beweist, dass der letzterwähnte Abschnitt von einem anderen Dichter verfasst ist als Háv. 140 und die Strophen, zu denen 140 gehört.

Ich habe schon früher bewiesen, dass der Name Óđrerir kurzes *e* oder *ɵ* in der zweiten Silbe hat und desshalb nicht von *óđr* Sinn, und *hræra* 'rühren, umrühren' gebildet sein kann.[2]) Ich nehme an, dass Óđrerir eine norwegisch-isländische Umdeutung eines in Nordengland gehörten *órerir* oder in dänischer Form **úryrir* ist, und dieses, nehme ich an, ist aus **óhrɵrir* entstanden.[3]) Dieses steht in Verbindung mit an. ***hrɵrask*** und ***hrɵrna*** 'alt und gebrechlich werden', ***hror*** oder ***hrer*** 'Leiche', ags. ***hryre*** Fall, Verfall, ags. ***hreósan*** fallen. **Óhrorir*, woraus ***Óđrerir*** entstand, bezeichnet also 'den (Trank) der bewirkt, dass man nicht alt oder hinfällig wird'. Auf ähnliche Weise setzt, wie ich vermute, der Mannsname Rerir in der Vǫlsunga saga und in der Snorraedda

---

Das *p* lateinischer Worte gieng im Germanischen öfter in b über, z. B. an. *bik* aus lat. *picem*, *biskup*, deutsch *Bischof*, aus lat. *episcopus*. Das *o* fremder Worte wird im Altnordischen öfter durch ǫ wiedergegeben. Nach der Genitivform Bǫlþors konnte man eine Nominativform Bǫlþorn bilden, wenn *þorns* wie *þors* ausgesprochen wurde, wie *barnsǫl* zu *barsɵl* wurde.

S. 531. 1) Eigentlich bedeutet *ausinn Óđreri* 'mit Óđrerir geschöpft'.

2) S. meine Ausgabe der Eddalieder S. 56 a. Die von Müllenhoff (Z. d. A. N. F. XI S. 157) gegebene etymologische Erklärung kann ich mir nicht aneignen.

3) Ein solcher Wechsel ist leicht daraus zu erklären, dass man im Isländischen öfter *đ* vor r schrieb, wo man dieses đ in der Aussprache schon verdrängt hatte. So Þjóđreks im Reim mit stórar (Hávarđ. s. Ísf. S. 32, 179, 189) und Godrɵđr im Reim mit stóran (Hmskr. Har. s. hárf. cap. 37). Die Isländer suchten in dem Namen des Dichtertrankes das Wort *óđr*, Gedicht.

(I, 26) eine dänische Namensform voraus, die im Isländischen Hrerir gelautet hätte. Die Nordleute dachten sich wahrscheinlich, dass der König diesen Namen trug, weil er ein alter Mann wurde, bis er durch Óđins Hülfe ein Kind bekam. Hiedurch will ich die Möglichkeit nicht bestritten haben, dass Rerir, Hrerir eine Umdeutung einer fremden Namensform anderen Ursprunges ist.[4])

S. 532. Óđrerir ist also nicht nur ein Dichtertrank, eine Quelle der Inspiration, sondern auch eine Quelle des Lebens, die Jugend und Lebenskraft schenkt oder erhält. Die Vorstellung von einer solchen Lebensquelle ist namentlich aus der Offenbarung Johannis im Mittelalter weit verbreitet worden.[1])

Hávamál 141 heisst es von dem vom Galgen gefallenen Óđinn: »Da begann ich zu keimen (frævask) und weise zu sein und zu wachsen und wohl zu gedeihen.« Es ist oben (S. 351/378) nachgewiesen, dass diese Ausdrücke, von denen einer dem Pflanzenleben entlehnt ist, schildern, wie der vom Galgen gefallene Óđinn ein neues Leben beginnt und aufwächst wie ein kleines Kind. Mit diesen Ausdrücken dürfen wir die vom Jesuskind im Ev. Luc. II, 40 gebrauchten Worte vergleichen: »Aber das Kind wuchs und ward stark im Geist, voller Weisheit.«[2]) Oben habe ich versucht zu beweisen, dass die Vorstellung von dem nach dem Fall vom Galgen zu neuer Herrlichkeit erwachsenen Óđinn auf den erstandenen Jesus hinweist. Aber nach den Ausdrücken Hávam. 141 dürfen wir vermuten, dass auch die Erzählung vom Aufwachsen des Jesuskindes hier auf die Vorstellung von Óđins neuem Leben und Gedeihen eingewirkt habe. Früher habe ich gewagt die Vorstellung von Óđinn, der einen Trunk des köstlichen Methes, welcher aus Óđrerir geschöpft wurde, erhielt, mit der Erzählung von der Ausgiessung des heiligen Geistes über die Apostel zu verbinden. Jetzt halte ich es für möglich, dass die nordische Vorstellung nicht

S. 531. 4) Die in isländischen Hss. vorkommende Namensform Reidgotaland statt Hreid- ist gleichfalls auf dänische Aussprache zurückzuführen.

S. 532. 1) S. meine Abhandlung über die Idunsäpfel im Arkiv f. nord. Filol. V, 13—18.

2) In der Vulgata: Puer autem crescebat et confortabatur, plenus sapientia.

bloss von dieser Erzählung, sondern auch von dem Bericht über Jesu Taufe, nach welcher der heilige Geist über ihn kam, beeinflusst wurde. Die nordische Vorstellung setzt gewiss zugleich den Glauben an eine Lebensquelle voraus, welche in dem daraus Trinkenden, Leben und Jugendkraft erhält oder erneuert.

Vielleicht haben die alten Nordleute hier diese christlichen Vorstellungen mit einem ächt germanischen Glauben, dass das neugeborene Kind aus einer Quelle unter einen grossen Baum komme, verschmolzen.

Aber meine Erklärung von Óđins Opfertod am Galgen ist jedenfalls unabhängig von meiner Auffassung von Hávamál 140.

Excurs 14.

Óđins Name Hroptr.

Ob *Hroptr* kurzes oder langes *o* hat, ist nicht ausgemacht; S. 533. die Schreibweise *hróptr* im cod. AM. 748, 4° (Sn. E. I, 472) spricht zunächst für langen Vokal, gibt aber keinen vollgültigen Beweis dafür, da die Handschrift nicht selten einen Strich über Vokalen hat, die nachweisbar sonst kurz gewesen sind.[1]) Die Quantität des Vokales kann auch aus alten Skaldenversen nicht mit Bestimmtheit ermittelt werden. Der Halbreim Hroptatýr mit hvápta bei Úlfr Uggason Snorra-Edda I, 234 beweist in dieser Richtung gar nichts. Hingegen spricht der Vollreim *Hropts* mit *toptir* bei þórđr Kolbeinsson in der Heimskr. Ól. s. Tr. cap. 118 (128) dafür, dass *Hroptr* kurzes *o* hat,[2]) jedoch nicht entscheidend, denn die Skalden lassen ab und zu Vollreim von Silben bilden, die vor Doppelkonsonant oder einer Konsonantenverbindung Vokale mit gleicher Qualität aber verschiedener Quantität haben.

S. 533. 1) So iárpi Sn. E. II, 489; láti Sn. E. II, 494 u. a.

2) Vgl. die Verszeile Hropts sigtoptir in der Vspá R. 59. S. Gíslason in den Aarbøg. f. n. O. 1866 S. 258 und Sievers in der Zeitschr. f. d. Philol. XXI, 104 f. Dass *topt* kurzes (eigentlich verkürztes) *o* hat, sieht man auch aus der Aussprache des Wortes in norwegischen Mundarten.

Das an. Hroptr, Hroftr kann von dem Óđinsnamen Rosterum (accus.) bei Saxo lib. III p. 127, Rostarum (accus.) ebd. lib. IX p. 446 doch wohl nicht schlechterdings getrennt werden. Mir scheint es nicht zulässig, an diesen beiden Stellen anzunehmen, dass *st* Schreibfehler für *ft* sei. Stehen Saxos Formen mit dem an. Hroptr in Verbindung, so ist dies mit der Ansicht, dass Hroptr von *hrópa* abgeleitet sei, unvereinbar. Gegen diese Ansicht spricht auch der Umstand, dass sich *hrópa* im Altnordischen nicht in einer Bedeutung (rufen) gebraucht findet, die bei einem davon abgeleiteten Namen Óđins annehmbar wäre.

An der ersten Stelle, wo der hier behandelte Name bei Saxo vorkommt, gibt sich Odinus diesen Namen, als er verkleidet als Goldschmid Rindas Liebe gewinnen will. S. ob. S. 131/136.

S. 534. Ein zweites Mal kommt der Name bei Saxo in einer Erzählung über Ragnars (Regneri) Lođbróks Sohn Siwardus vor. Dieser wurde in einer Schlacht schwer verwundet und in einen naheliegenden Ort gebracht, um dort geheilt zu werden. Aber kein Heilmittel will gegen die fürchterliche Wunde helfen und die Aerzte haben alle Hoffnung aufgegeben. Da kommt ein alter, wunderbar grosser Mann zu dem Bett des Kranken und verspricht, dass er alsbald den Siward gesund machen werde, wenn dieser ihm das Leben all der Männer, die er im Kampf erlegt, geben wolle. Der Fremde gibt an, dass man ihn Rostarus nenne. Siward gelobt gerne, sein Verlangen zu erfüllen. Der Alte legt da sogleich seine Hand auf die Wunde: das brandige Aussehen der Wunde schwindet augenblicklich und sie vernarbt sich.[1])

Hiemit vergleiche ich einen Abschnitt der Vindicta Salvatoris, einer wahrscheinlich im 8. Jahrhundert in Frankreich verfassten und in England früh verbreiteten christlichen Legende, welche die Zerstörung Jerusalems als Rache für Christi Kreuzigung darstellt. Der betreffende Abschnitt wird in St. Veronix, der ags. Uebersetzung der Legende folgendermaassen erzählt (Goodwins Ausgabe S. 26 f.):

S. 534. 1) Tunc senex attrectatae tabis livorem repentino manus auxilio dispulit, subitamque vulneri cicatricem intendit.

In den Tagen des Tiberius lebte in einer Stadt in Equitania ein Unterkönig Tyrus (statt welches Namens der lateinische Text den ursprünglicheren 'Titus' hat); »dieser Tyrus war krank im Gesicht, indem die Krankheit, die cancer heisst, an seiner Nase war und vom rechten Nasenloch bis zum Auge reichte«. Zu diesem Tyrus kam Nathan aus Judenland. Tyrus fragte ihn, ob er nicht etwas wüsste, eine Salbe oder Wurzel, was man auf die Wunde in seinem Gesicht legen könne. Nathan antwortete: »Ich kenne nichts Solches; aber wenn du vor einiger Zeit in Judenland gewesen wärest, da hättest du einen solchen Mann und auserkorenen Propheten finden können; sein Name war Herr Heiland Jesus Christ (Drihten Hælend Cryst).« Nathan erzählt dann von Christi Heilungen und anderen Wundern, sowie von seinem Tod. »Tyrus hörte all diess mit grosser Freude, erhob sein Haupt und glaubte an Christus (Cryst), er und sein ganzes Haus. Und er sagte: O! wenn ich dort wäre und sein Angesicht sähe und ihn erkennen könnte, so wollte ich ihn rächen mit der schlimmsten Rache und niederschlagen alle seine Feinde, weil sie so handelten an unserem Herrn. Aber da Tyrus so gesprochen hatte, fiel der cancer, der ihn bisher schwer geplagt hatte, von seinem Angesicht, und sein Fleisch wurde frisch und gesund.« S. 535.

In beiden Erzählungen, sowohl in der heidnischen Sage bei Saxo als in der christlichen Legende, wird von dem Göttlichen augenblickliche Heiligung gewährt; der Unterschied ist der, dass dieser in der nordischen Erzählung selbst zum Kranken kommt, während in der Legende ein Anderer kommt, von ihm erzählt und seinen Namen nennt. In der nordischen Erzählung gelobt der Kranke dem Rostarus alle die Feinde zu überliefern, die er fällt; auf ähnliche Weise sagt Tyrus, dass er alle Feinde Christi töten und seinen Tod rächen wolle, und geheilt bittet er Gott um die Erlaubniss dies thun zu dürfen. Tyrus's Krankheit wird wie die des Siward eine Wunde genannt. Diese zu heilende Wunde hatte des Tyrus Gesicht von der Nase bis zum Auge ergriffen; Rostarus verwandelt das Aussehen von Siwards Augen.

Saxo erzählt, dass Rostarus nach der Heilung der Wunde Siwards diesem Staub in die Augen streute und darauf fort gieng. Da kamen plötzlich in Siwards Augen Flecken zum Vorschein, welche

das Aussehen von kleinen Würmern hatten. Nach diesem Wunder (miraculum) bekam Siward den Namen 'Wurmauge'.[1])

Die Art, auf welche die Sage bei Saxo Siwards Beinamen 'Wurmauge' erklärt, bringt diese Sage einer anderen Fassung der lateinischen Legende nahe. Ich weise in Bezug auf diese Legendenfassung auf Schönbach im Anzeiger f. d. Altertum II, S. 168 und S. 186—195. Zu den von ihm angeführten Bearbeitungen muss S. 536. noch die altisländische Pilatussaga in den Postola sögur S. 154 ff. gefügt werden, deren Darstellung in der Stephanussaga cap. 2—4 in den Heilagra manna sögur II, S. 287—91 benützt ist.

In dieser Legendenform ist der Kranke nicht Titus oder Tyrus sondern Vespasian. Ueber ihn lesen wir folgende sonderbare Worte: »Vespesianus enim quoddam genus vermium forsitan ad manifestanda opera dei insitum naribus gerebat ab infancia, unde a vespis dicebatur Vespesianus.« Und hier sagt Vespesianus: »Credo qui mortuos suscitavit me potest ab infirmitate mea liberare si voluerit; et dicendo vespe de naribus eius exciderunt et debito carnis vigore restituto canitatem recepit.«[1])

Vespasianus hat also nach der Legende seinen Namen von einigen Würmern (vermes) in seiner Nase, Siward seinen Beinamen von kleinen Würmern in seinen Augen.[2]) Gerade Siwards Beiname hat nach meiner Vermutung Veranlassung dazu gegeben, auf ihn von Vespasianus die Geschichte von der plötzlichen und wunderbaren Heilung zu übertragen. Aber wir sehen deutlich, wie unglücklich dieser Sagenzug in die dänische Erzählung eingefügt ist; denn die Würmer in Siwards Augen haben ja im Grund mit der Heilung seiner Wunde gar nichts zu thun; es wird ja nicht erzählt, dass er an den Augen gelitten habe.

In der isländischen Darstellung in der Ragnars saga (Fornald. ss. I, 257 f.) heisst es, Sigurdr Ragnars Sohn habe den Beinamen

S. 535. 1) Tunc senex . . . postremo pupillas eius pulvere perfundens abiit. Qui, maculis repente coortis, eximiam vermiculorum similitudinem obstupescentibus oculis ingeneravit (Saxo lib. IX, pg. 466 M.); quo evenit, ut Syvardo serpentini oculi vulgatum late cognomen accederet (Saxo l. c.).

S. 536. 1) Schönbach im Anzeiger S. 187 f.

2) Dass vermes in den zwei Erzählungen etwas verschiedene Bedeutung hat, thut hier nichts zur Sache.

'Wurm im Auge' davon erhalten, dass schon bei seiner Geburt es schien als ob ein Wurm in seinem Auge liege. Dies ist offenbar die ursprüngliche Vorstellung, die mit dem Sagenzug verwandt ist, der sonst mitgeteilt wird, dass Helden, deren Geschlecht auf die Götter oder andere mythische Wesen zurückgeführt wird, von Geburt an Augen haben, die denen der Schlange gleichen.[3])

Man hat also nach einem Grunde zu suchen, wesshalb diese S. 537. ursprüngliche Vorstellung in der dänischen Sage von Siward umgeändert wurde. Diesen finde ich in der Anknüpfung an die legendarische Erzählung von Vespasian.

Auch ein anderer Umstand konnte dazu veranlassen, die Geschichte von der wunderbaren Heilung von dem Vespasian (oder Tyrus) der Legende auf Sigurðr Wurmauge zu übertragen. Der Unterkönig Tyrus zieht in der Legende nach seiner Heilung nach Jerusalem und zerstört diese Stadt. Loðbróks Söhne, unter ihnen Sigurðr Wurmimauge, ziehen nach der isländischen Saga im Süden umher und zerstören jede Stadt und jede Burg, zu der sie kommen. Sie wollen endlich nach Rom ziehen, das wie Jerusalem als Christi heilige Stadt betrachtet wurde, werden aber hieran durch einen alten Mann 'Sones' verhindert, den Óláfr Tryggvason nach dem Nornagests þáttr cap. VIII (Christiania-Ausgabe S. 75 f.) für einen Boten Gottes erklärte. Diese Erzählung von Sones zeigt, wie fremde legendenhafte Geschichten auch sonst auf die Erzählung von Ragnarr Loðbrók und seinen Söhnen Einfluss gehabt haben.[1])

Der 'Cryst' der christlichen Legende lässt sich in dem Rostarus der dänischen Sage wiedererkennen; über das Verhältniss der zwei Namensformen werde ich sogleich unten handeln. Nathan ist in der Form der Legende, welche den Vespasian erwähnt, zu Adanus geworden. Es kommt mir nicht unwahrscheinlich vor, dass heidnische Nordleute, welche im Westen die christliche Legende hörten, in diesem Namen Adanus den Namen ihres eigenen Gottes Óðinn zu erkennen glaubten, der sich im Angelsächsischen mit Óðon

S. 536. 3) Vgl. Rígsþula 34: ǫtul váru augu sem yrmlingi; Vǫlund. 17: ámun eru augu ormi þeim enum frána.

S. 537. 1) Vgl. G. Storm, Kritiske Bidrag til Vikingetidens Historie 128 f. Andre Beispiele hat Johannes Steenstrup nachgewiesen. S. namentlich 'Indledning i Nordmannertiden' S. 97—104.

wiedergegeben findet.[2]) Ist dies richtig, so kann dieser Umstand einer der Gründe sein, wesshalb Óđinn, der nach der dänischen S. 538. Sage die wunderbare Heilung vollbringt, selbst bei dem Kranken zugegen ist. Wie Óđinn in der hier behandelten nordischen Sage an Christi Stelle getreten ist, so ist das Gleiche der Fall im Mythus von Óđins Hängen, in der Erzählung von Grímnir bei Geirrǫđr und in mehreren anderen Sagen über den Gott der nordischen Heiden.

Saxos Erzählung setzt eine Fassung der Legende voraus, die zwischen zwei jetzt bekannten Fassungen liegt. Diese vermutete Legendenfassung scheint die Erklärung von Vespasians Namen und vielleicht die Namensform Adanus geboten zu haben, stand aber im Uebrigen der Vindicta Salvatoris näher.

Oben (S. 426—34/454—62) habe ich nachgewiesen, dass eine andere mythische Erzählung des Nordens, nämlich die Sage von Grímnir bei Geirrǫđr auf die gleiche christliche Legende zurückweist. Aber sonst besteht keine Verbindung zwischen der Sage von Grímnir bei Geirrǫđr und der Sage von Rostarus bei Siward. Sie enthalten Umgestaltungen verschiedener Abschnitte dieser gleichen Legende, sie setzen verschiedene Legendenfassungen voraus, und sie haben den fremden Stoff mit einheimischen Sagen verwoben, die nichts mit einander zu thun haben. Wir müssen annehmen, dass die Legende von der Zerstörung Jerusalems im Westen zu verschiedenen Zeiten von halbheidnischen oder heidnischen Nordleuten angehört und in nordischer Ueberlieferung zu zwei verschiedenen Sagen von Óđinn umgeschaffen und in zwei verschiedene nordische Erzählungen als Glied eingefügt wurden. Die Sage von Grímnir weist auf die Uebermittlung der Legende durch einen Norweger hin, während die Sage bei Saxo aus dem Bericht eines Dänen stammt.

Saxos Namensform Rostarus weist nach meiner Meinung auf den Namen Christus zurück.

S. 537. 2) Vgl. mittelschwed. *Odhans-daghin*; siehe Lundgren, Sprakliga intyg om hednisk gudatro i Sverge S. 28. Lamechs Weib, die in der Vulgata *Ada* heisst, ist in zwei Hss. der altnordischen Bibelübersetzung (Stjórn, S. 45) *Oda* genannt, und im Namen *Ódr* habe ich eine Umdeutung von *Adon* gefunden. S. die Verhandlungen der 2. nord. Philologenvers. S. 226.

Die lateinischen Formen Rostarus und Rosterus können eine altdänische Form *Rostr* gen. *Rosts* wiedergeben; vgl. Liotarus = an. Ljótr, Gevarus wohl = Gefr, Götarus eher = Gautr als = Gautarr. Doch könnte Rostarus,. Rosterus auch ein altdänisches *Rostarr* wiedergeben; vgl. Agnerus = Agnarr, Regnerus = Ragnarr. Im letzteren Fall würde der Name durch Umdeutung eine Gestalt erhalten haben, als wäre er ein von rosta 'Kampf' mit — arr abgeleiteter Name. Jedenfalls war die ursprüngliche Form des Óđinsnamens nach meiner Vermutung *Hrostr; hieraus ist auf der einen Seite das dänische Rostr (oder auch Rostarr), auf der anderen das norwegisch-isländische Hroftr geworden. S. 539.

Entweder bekamen Nordleute in England die angelsächsische, in der Legende St. Veronix vorkommende Namensform Cryst zu hören und schufen sie in Hrostr um, in Uebereinstimmung damit, dass z. B. ags. *cyst* in der Bedeutung dem an. *kostr*, ags. *þyrst* dem an. *þorsti* entsprach.[1]) Oder auch Nordleute hörten von Iren die Namensform Criost. Irisches *c* konnte hier im Nordischen zu h werden, wie im Zunamen *hnokan* oder *hnokkan* (Landn. IV 11 und V 8 Ísl. ss. I, 267 f. und 298) aus ir. *cnocán* (Stokes in der Revue Celtique III, 188).[2])

Die ursprüngliche nordische Form des Gottnamens Hrostr wurde im Norwegisch-Isländischen in Hroftr, Hroptr umgeändert. Diese Aenderung hat in Uebereinstimmung damit, dass Býleistr die Seitenformen Býleiftr, Býleiptr hatte, stattgefunden.[3])

In den Grímnismál str. 8 heisst es, dass Hroptr jeden Tag in Valhǫll von Waffen getötete Männer küre. Ebenso erkiest sich Rostarus die im Kampf gefallenen Männer. Diese Vorstellung

---

S. 539. 1) Mit dem Verhältniss zwischen *c* im ags. Cryst und *h* in Hrostr könnte der Umstand verglichen werden, dass eine Erzählung von Cador bei Galfrid von Monmouth eine Erzählung Saxos von Hotherus beeinflusst hat. S. ob. S. 187/194.

2) Wegen des Vokalverhältnisses, das man hier annehmen müsste, wäre altisl. *kláfr* (Sattelkorb) aus irisch *cliab* (Korb) zu vergleichen. In der irischen Aussprache ist *io* alt, obwohl man früher nur *i* schrieb, wie man oft *ea* sprach, wo man *e* schrieb.

3) Vgl. auch *sefsteri* (acc. pl.) in Nokkur blöđ úr Hauksbók S. 21 aus lat. sextarius, das sonst im Altnordischen in der Form sister (deutsch sester) vorkommt.

steht einerseits mit einem uralten germanischen Brauch in Verbindung, demgemäss im Kampf Gefallene dem Wodan geopfert wurden. Aber die Vorstellungen, die sich an diesen Brauch knüpften, sind hier mit Vorstellungen der Christen, wornach Christus im Paradies die Märtyrer empfängt, in ein mythisches Bild verwoben, das eine Schilderung von Óđins und der Einherjar S. 540. Leben in Valhǫll gibt, welche das Leben eines irdischen von seinem Gefolge umgebenen Heerkönigs in der Königshalle widerspiegelt. Auch Sigrdríf. 13, wo Óđinn Hroptr heisst, sind nach meiner Vermutung Vorstellungen von Christus mit ursprünglich heidnischen Bildern verschmolzen, was ich jedoch hier nicht begründen will.

Habe ich mit der oben begründeten Vermutung, dass Hroptr eigentlich Christus bedeute, Recht, so bestätigt dieser Name meine Ansicht, dass Háv. 142 wie die vorausgehenden Strophen von 138 an zu einem Kreis von Vorstellungen gehörten, die auf Óđinn von Christus her übertragen sind.

Die genannte Strophe hat die Verbindung Hroptr Rǫgna oder richtiger, wie Versmaass und Alliteration zu beweisen scheinen, Rǫgna Hroptr. Rǫgni ist ein Name Óđins. In der Vellekla (Ól. s. Tr. cap. 28) heisst es von Hákon Jarl:

vard Rǫgna konr gagni
\- - - - - - - - hrósa

Der Vollreim Rǫgna — gagni kann mit dem Vollreim rǫgn — — magna im gleichen Kapitel verglichen werden. Hákon soll von Sæmingr, dem Sohne der Skadi und des Óđinn herstammen (Yngl. s. cap. 9) und hiess desshalb mit Recht 'Óđins Abkömmling' (Verwandter). Im gleichen Gedicht heisst Hákon Yggs niđr (Fagrsk.). Hyndl. 35 heisst es von Heimdallr: Vard ein borinn . . . . Rǫgna kindar. Auch hier darf Rǫgna als Genit. Sing. eines Óđinsnamens aufgefasst werden, denn in der Snorraedda I, 266 heisst es, Heimdallr sei ein Sohn Óđins. Dagegen würde es besonders bei Heimdallr nicht ganz passend gesagt werden können, dass er 'von der Götter Geschlecht' war, da gleich nachher mitgeteilt wird, dass seine Mütter Riesenmädchen waren. Der Genitiv Rǫgna, der einen Nominativ Rǫgni voraussetzt, verhält sich zu dem Óđins-

namen Rǫgnir wie der Genitiv Míma zum Nomin. Mímir, und wie vísi zu vísir, Vili zu Vilir, Gylfi zu Gylfir usw.

Durch den Ausdruck Rǫgna Hroptr könnte Hroptr als eine von Rǫgni verschiedene Person bezeichnet scheinen. Am nächsten würde es liegen Rǫgna Hroptr nach Maassgabe von Pálna-Toki aufzufassen. Rǫgna Hroptr würde dann als 'Rǫgnis (Óđins) Sohn Hroftr' verstanden werden müssen. Hierin wäre dann das Bewusstsein von Hroptr d. i. Christus als dem Sohn des obersten Gottes festgehalten, indem der Óđinsname Rǫgni (der Beratende) hier vom heidnischen Dichter für Gott Vater der Christen eingesetzt wäre. S. 541.

Neben Hroptr ist Hroptatýr nach Gautatýr neben Gautr gebildet. Man vergleiche auch Karlamagnús mit dem Kompositionsvokal *a* von Carolus magnus, frz. Charlemagne. Es ist hiernach wohl möglich, dass in Rǫgna-Hroptr (im Gegensatz zu der oben gegebenen Erklärung) das erste Glied das zweite appositionell bestimmt.

Nachträge und Berichtigungen.[1])

S. 542. S. 5/6. Die Ansicht, dass das nordische víkingr aus dem Ags. entlehnt sei, habe ich jetzt aufgegeben. Sollte víkingr aus víggengr entstanden sein?

S. 6 Anm. 2. Irisch *sceng* = nord. *seng*, Bett findet sich nach Stokes in der St. Gallener Hs. nicht.

S. 6[16]. Ags. *druncon and drȳmdon* (Genes. 2781), vgl. *drincendra dreám* (Wyrde 79); as. *drunkan drômead* (Hel. 2054); me. *heo drunken, heo dremden* (Layamon 14075). Aber später im Me. *þay dronken & dalten & demed eft nwe* (Sir Gawayne 1668) wie im An. *drekka ok dœma*.

S. 6[17]. Dagegen, dass an. *veig* 'starkes Getränke' Lehnwort aus dem Ags. sei, spricht das jetzt in norwegischen Dialekten gebräuchliche *veigja* 'Saft', besonders in *tjøreveigja* s. Ivar Aasens 'Ordbog'.

S. 543. S. 6 – 7. Dass an. *krás* 'lockere Speise' aus dem Irischen entlehnt sein soll, glaube ich nun nicht mehr, da ir. *cróis*, *cráes* 'Schlund' bedeutet, und da krás weiter verbreitet ist als sonst irische Lehnwörter.

S. 19$_4$. Die falsche Angabe, dass Latona Jupiters Mutter sei, findet ihre Erklärung in einem Rätsel Aldhelms: De Sole et Luna. Dieses Rätsel fängt an: Non nos Saturni genuit spurcissima proles | Jupiter immensum fingunt quem carmina vatum; | nec

S. 542. 1) Um die Ausgabe gegenwärtigen Heftes nicht zu verzögern, sind hier nicht alle Nachträge und Verbesserungen aufgenommen, welche der Verfasser sonst gern mitgeteilt hätte, sondern nur die, welche er mehr zufällig, z. T. vor mehreren Jahren aufgezeichnet hat. [Ein Teil der Nachträge der norwegischen Ausgabe sind in der deutschen schon in den Text verarbeitet. Die Seitenzahlen beziehen sich auf die deutsche Ausgabe.]

fuit in Delo mater Latona creatrix. S. The Anglo-Latin Satirical Poets and Epigrammatists. By Th. Wright, London 1872, II, S. 566. Hier lag es für den, der die griechisch-römische Mythologie nicht kannte, nahe, mater Latona als Mutter Jupiters aufzufassen. Aldhelms Rätsel wurden mit lateinischen und angelsächsischen Glossen versehen. Desshalb darf man vermuten, dass die in angelsächsischen Handschriften vorkommende Bemerkung Latona Jovis mater þunres môdur ursprünglich als Glosse zu der dritten Zeile des angeführten Rätsels niedergeschrieben wurde.

Man hat Hlóđyn mit einer niederrheinischen Göttin zusammengestellt, deren Name in lateinischer Form im Dativ Hludanae oder Hludenae geschrieben wird, und Munch (Saml. Afh. IV, 138) meint, dass Hludana denselben Stamm *hlud* enthalte wie der altdeutsche Name Hludwig. Aber das lange ō in Hlóđyn kann nicht dem kurzen u in Hlud- entsprechen. Ausserdem ist keine tatsächliche Uebereinstimmung zwischen Hlóđyn und Hludana nachgewiesen, während das Einzige, was von Hlóđyn erzählt wird, dass sie þórs Mutter sei, mit dem übereinstimmt, was man in England von Latona geschrieben findet.

S. 24. Zimmer hat in seinen 'Keltischen Beiträgen I' (Z. d. A. XXXII S 196—334) bewiesen, dass griechisch-römische mythische Erzählungen, z. B. von Hercules, in der That schon vor d. J. 900 irische Sagen beeinflusst haben.

S. 25. Ich vermutete, dass der Name Ǫrvaroddr im Munde der Nordleute aus *Ercol* (d. i. Hercules) umgestaltet sei, welchen Namen sie in England hörten und als 'Pfeil-Ol' auffassten. Wie hier an. *dd* für fremdes *l* eingetreten ist, so ist an. *dd* für *ll* in Gaddgedlar (Flateyjarbók II, 411) d. i. Galloway aus Gall Gædil (eigentl. fremde Iren) entstanden. S. 544.

S. 33 Mitte. Auch in anderen schwedischen Landschaften finden sich hieher gehörige Einritzungen auf Steinen.

S. 81[10]. Die Uebersetzung 'My comrades are Fires' ist von W. Stokes nicht aufrecht erhalten worden, die Worte sind also zu streichen.

S. 133. Dass der Name Aiax im Irischen zuweilen in einer Form ohne das Nominativ -s gebraucht wurde, zeigt 'Aiaic' im Book of Leinster (Togail Troi S. 56).

S. 147 f. Die Vermutung, dass Hrossþjófr ein Doppelgänger des Proteus sei, wofür man im Mittelalter Protheus schrieb, da man darin eine Zusammensetzung aus προ und θεός sah, welche Form nach meiner Vermutung von den Iren in Rotheus umgestaltet wurde, erhält eine Bestätigung im Folgenden: Nordische Mannsnamen auf -þjófr (Valþjófr, Húnþjófr u. a.) sind aus westgermanischen Namen umgebildet, die im Ags. auf þéow oder þéo ausgehen und die in fränkischen Quellen lateinisch oft mit dem Ausgang -theus geschrieben werden.

S. 198. In Bezug auf das Wort Balderune, Balderone gibt Kalkar (Ordbog til det ældre danske Sprog) gewiss richtige Fingerzeige in anderer Richtung: »Wie grote schon auf das Niederdeutsche hinweist, so habe ich als Kind von einer 1771 geborenen Grossmutter einen den Mitteilungen Moths entsprechenden plattdeutschen Vers gehört, der ungefähr lautete: balle, ballerune, buten strit optune usw.«

S. 545. S. 215 f. Die in der Kormakssaga besprochene Person, deren Name in den Ausgaben Vali geschrieben wird, heisst jetzt auf Island Voli (Kaalund, histor.-topogr. Beskrivelse I, 501), was eine Form Váli (mit langem a) voraussetzt.

S. 218—20. Ich habe nachgewiesen, dass Váli, der isländische Name von Baldrs Rächer, eine Umdeutung von Oleus, d. i. Oileus, dem Beinamen des lokrischen Ajax ist, den man für den Rächer des Paris ansah. Noch ein anderer Umstand hat wohl dazu beigetragen, dass die Isländer Baldrs Rächer Váli d. i. Welscher, Waliser, benannten und ihn in den Westsälen geboren sein liessen. Sowohl bei Dares als bei Dictys heisst es nämlich, dass Ajax Oileus's Sohn aus *Lokri* war (Ajax Oileus ex Locris Dares cap. 14, Aiax Oilei ex Locride Dictys I, 14). Dieser Ortsname musste auf den britischen Inseln von Männern, die den ursprünglichen Schauplatz des trojanischen Krieges nicht kannten, natürlich als gleichbedeutend mit Lloegr, der kymrischen Benennung Britanniens aufgefasst werden. Benoit de St. More nennt das Land, aus dem Ajax stammt, Logres, und gerade diese selbe Namensform wird in französischen Gedichten des Mittelalters als Benennung von Gross-Britannien gebraucht. Chroniken des Mittelalters nennen Locrinus als König in Lloegr oder Lloegria.

S. 296 ff. Moltke Moe teilt mir u. A. noch die folgenden Segensformeln mit. In einem Segen bei Schuster (siebenbürgisch-sächsische Volkslieder usw.) S. 317, Nr. 197 reiten Jesus und St. Märten auf zwei Pferden; St. Märtens Pferd wird lahm, und Jesus heilt es. In einer norwegischen Aufzeichnung gibt Jesus St. Peter guten Rat, kraft dessen dieser sein Pferd von Verrenkung heilt. S. 560.

Nach mehreren Aufzeichnungen scheinen die zwei Personen auf dem gleichen Pferd zu reiten. Diess anzunehmen liegt besonders nahe, wenn es (S. 550) heisst: »Jesus und St. Peter ritten über die breite Brücke und sein Fohlen glitt, Jesus stieg ab.« Ebenso bei folgenden norwegischen Aufzeichnungen: »Jesus und St. Peter über die Berge ritten, fiel das Fohlen und verrenkte den Fuss;« »Jesus und St. Michael ritten auf ihren herrlichen Wegen, ritten Verrenkung in den linken Fuss ihres Fohlen.«

Im Merseburger Zauberspruch heisst es auch nicht ausdrücklich, dass die zwei Männer auf zwei Pferden ritten. Dass zwei auf éinem Pferd sitzen sollen, könnte wohl weniger natürlich scheinen, wenn es zwei Männer waren, wäre aber natürlich und hätte in neueren Segen eine Analogie, wenn man früher gesagt hätte:

Frija und Wodan fuhren zu Holze.

S. 432. In der dritten Verszeile der Strophe des Eilifr Guđrúnarson braucht *svá* nicht gestrichen zu werden. S. Sievers in Paul-Braune's Beiträgen V, 462; VIII, 56. S. 546.

S. 512. In den Grímnismál 25 und 26 heisst es, dass die Ziege Heiđrún und der Hirsch Eikþyrnir auf dem Dach von Valhǫll stehen und an den Zweigen des Baumes Lærađ(r) beissen. Ich habe oben nachzuweisen versucht, dass wir hier eine gelehrte mythische Dichtung vor uns haben, die z. T. auf Berichte hinzuweisen scheint, welche lateinische Aufzeichnungen aus dem frühen Mittelalter wiedergaben. Ich habe auch erwähnt, dass der Name Lærađr des Baumes in nordischen Sprachen keine befriedigende Erklärung findet. Ich glaube es nun wahrscheinlich machen zu können, dass auch dieser Name gelehrten Ursprung hat und von einem lateinischen Wort abstammt. In den Scholien zur Thebais des Statius (I, 509) heisst es: Tripos species est lauri tres habens S. 556.

radices, Apollini consecrata propter triplicem vim divinationis. Nam et sol praeterita vidit[1]) et praesentia cernit et futura visurus est. Est etiam tripos mensa Apollinis coris Pytonis serpentis tecta. Dieses Scholion gründet sich auf eine Bemerkung bei Fulgentius I, 16, und es ist in einer späteren Schrift des Mittelalters über die griechisch-römische Mythologie mit Erweiterungen wiederholt (Mythogr. III, 8, 5 bei Bode Script. rer. myth. 202).

Früher habe ich darauf hingewiesen, dass die Gedichte des Statius und Kommentare zu denselben im frühen Mittelalter in S. 557. Westeuropa viel gelesen wurden, besonders in England, und ich habe versucht, es wahrscheinlich zu machen, dass aus ihnen Motive durch die Vermittlung von Briten in die mythisch-heroischen Sagen der nordischen Heiden übergegangen sind; s. S. 140–152 f./145 ff. und 544/575. Es wäre desshalb gar nicht so auffallend, wenn die Nordleute im 9. Jhd. in England unter anderen Berichten aus lateinischen Schriften über griechisch-römische Mythen auch eine aus der obenerwähnten lateinischen Stelle über Apollos Lorber abgeleitete Mitteilung erhalten hätten. In dieser kommt ein dem Sonnengott heiliger Baum vor, der drei Wurzeln hat. Diese drei Wurzeln stehen in Beziehung zu dem für die Wahrsagekunst notwendigen Wissen über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Lorber wird hier mit dem Dreifuss identificiert, der Tisch des Sonnengottes heisst und mit einer Schlangenhaut bedeckt gewesen sein soll. Wenn die Nordleute diese Mitteilungen hörten, so muss es ihnen sehr nahe gelegen sein, sie mit den Vorstellungen zu verbinden, welche sie sich nach anderen Angaben über einen heiligen Baum gebildet hatten. Die Yggdrasilsesche hat ihren Namen nach Óđinn und hat diesen getragen. Sie hat drei Wurzeln. An ihrer Wurzel sind die drei Nornen, denen man Sehergabe zuschrieb, deren Namen Urđr, Verđandi, Skuld auf Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hinweisen. An der éinen Wurzel der Esche ist eine Schlange. Læradr erhebt sich über Valhǫll, wo Óđinn mit den Einherjar zecht. Hiernach vermute ich, dass der Name des Baumes *Læradr* mittelbar auf *laurus* in der citierten lateinischen Stelle zurückgeht. Bedenkt man, dass lat. Paulus zu

S. 556. 1) Die Ausgaben haben videt oder videlicet.

an. Páll wurde,[1]) so muss man es für wohl möglich halten, dass lat. laurus (woraus ags. *laur*, *lawer*) im Mund von Dänen in Nordengland zu *lár-* wurde. In Uebereinstimmung damit, dass dänisch *lár* = Schenkel einem norw.-isl. *lær* entsprach, wurde *lár-* = laurus von den Norwegern in *lær-* umgeändert, und hieraus ist 'Læraðs limar' zu erklären. *Species lauri* wurde nach meiner Vermutung im Angelsächsischen durch **laur-hád* wiedergegeben. Dies nahmen Dänen in Nordengland in der Form **Láraðr* auf; vgl. altn. *Níðaðr* oder *Níðuðr* aus dem ags. *Nîðhâd*. **Láraðr* wurde im norwegisch-isl. zu *Læraðr* umgebildet. Wir überblicken hier klar die verschiedenen Stufen, welche das Wort und die Vorstellung durchschritten haben.

S. 522. Die Worte Vǫluspá R 28 (H 24): S. 558.

> Veit hón Heimdallar
> hljóð um fólgit
> undir heiðvǫnum
> helgum baðmi

haben Alle so verstanden: »Sie weiss Heimdalls Horn verborgen unter dem Baum.« Der Verfasser der Gylfaginning muss sich gedacht haben, dass das Horn in der Quelle unter dem Baume verborgen war; denn er lässt (cap. 15) Mímir aus dem Gjallarhorn trinken. Neuere Mythologen (z. B. Rydberg, Fädernas Gudasaga S. 192) lassen dagegen das Horn im Laub des Baumes verborgen hängen. Aber hljóð findet sich nirgends in der Bedeutung 'Horn'. Desshalb übersetze ich: »Sie weiss Heimdalls Schall abhängig vom Baum.«[1]) D. i.: Sie weiss, dass es vom Baum abhängt (auf den Baum ankommt), wann Heimdalls Horn erschallen soll. Im Gedicht wird, wie es scheint, nicht angegeben, w i e er vom Baum abhängt. Vielleicht soll etwas am Aussehen des Baumes anzeigen,

S. 557. 1) Vgl. mnd. larbôm. Kaum ist hier daran zu denken, dass lat. *au* im Mittelalter vielfach *a* geschrieben und ausgesprochen wurde, z. B. Agustus = Augustus, Arelius = Aurelius, Cladius = Claudius usw. (vgl. Schuchardt Vocal. d. Vulgärlateins II, 305—318); denn dies findet sich selten in hochbetonten Silben.

S. 558. 1) Zur Bedeutung von fólgit undir vgl. man Eyrb. s. cap. 26: mun hér ǫll vár vinátta undir felask (wird davon abhängen) und analoge Stellen.

wann die Fülle der Zeit gekommen ist, wo Heimdalls Horn erklingen soll. Man könnte sich z. B. die Möglichkeit vorstellen, dass der heilige Baum im Fimbulwinter verwelken wird (vgl. in d. Grímn. 'auf der Seite fault die Yggdrasilsesche'), dass sie aber neue Sprossen treiben wird, als Zeichen dafür, dass der letzte Kampf bevorsteht, zu welchem Heimdalls Horn ertönen wird.

Die Frage, ob auch die Vorstellung, dass der Ausbruch des letzten Kampfes an die Yggdrasilsesche geknüpft ist, in christ-S. 559. lichen Ueberlieferungen ihre Voraussetzungen hat, will ich hier nicht zu beantworten versuchen, da diese Frage sich wohl nicht von einer Untersuchung über die Ragnarǫk trennen lässt.

Register.

(Zahlen mit * weisen auf die Bezifferung der deutschen Ausgabe, die übrigen auf die ihr am Rand beigesetzten Seiten des Originales.)

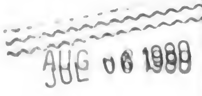
I. Wort-Register.[1])

1) Altnorwegische und altisländische Wörter sind im folgenden Register nicht besonders hervorgehoben. Bei Worten aus anderen Sprachen ist die Sprache, der das betreffende Wort angehört, angegeben; ags. = angelsächsisch, mlat. = mittellateinisch. Namen, die sich bei Saxo Grammaticus finden, sind durch S. in Klammern bezeichnet. Im Wort-Register sind einige Namen aufgeführt, die nur nach der mythischen, nicht nach ihrer sprachlichen Bedeutung in diesen Studien behandelt sind.

II. Stellen-Verzeichnis.[1])

1) Die Strophenzahlen in den Eddaliedern weisen auf die Ausgabe von S. Bugge, Christiania 1867.

III. Sach-Register.


AUG 06 1980
JUL 06 1980

